LIBRARY OF PRINCETON
MAY 25
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .R485

Revista de interpretacisn
bmblica latinoamericana :
RIBLA.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/revistadeinterpr46depa

REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

MARÍA

NANCY CARDOSO PEREIRA
CARMIÑA NAVIA VELASCO
J. SEVERINO CROATTO
IVONI RICHTER REIMER
SANDRO GALLAZZI
LUCÍA WEILER
MARICEL MENA LÓPEZ
GRACIELA CHAMORRO
MARIA SOAVE BUSCEMI
WANDA DEIFELT
MARGA J. STRÖHER

46

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

Consejo de Redacción

Nancy Cardoso (Brasil)
José Severino Croatto (Argentina)
Jacir de Freitas Faria (Brasil)
Lauren Fernández (Ecuador)
Sandro Gallazzi (Brasil)
Carlos Mesters (Brasil)
Néstor O. Míguez (Argentina)
Shigeyuki Nakanose (Brasil)
Carmiña Navia (Colombia)
Paulo Nogueira (Brasil)
Jorge Pixley (Nicaragua)
Haroldo Reimer (Brasil)
Pablo Richard (Costa Rica)
Milton Schwantes (Brasil)
Elsa Tamez (Costa Rica)
Leif Vaage (Canadá)
Tânia Mara Vieira (Brasil)
Alicia Winters (Colombia)

Coordinador

Milton Schwantes, Rua Camilo José 10, Vila Gumercindo,
04125-140 São Paulo/SP, Brasil, E-mail: mschwantes@bol.com.br

Coordinadora de este número

Nancy Cardoso Pereira • E-mail: nancycp@uol.com.br

Esta Revista se edita en español y portugués, tres veces al año.

En español: RECU, Apartado 17-03-252, Quito, Ecuador

En portugués: Editora Vozes, Caixa Postal 90023, 25689-000 Petrópolis/RJ, Brasil
Editora Sinodal, Caixa Postal 11, 93010-000 São Leopoldo/RS, Brasil

Precio de suscripción: (Tres números al año)	América Latina:	US$	18
	Otros países:	US$	30
	Ecuador:	US$	14
		(sin correo US$	12)
Ejemplares sueltos:	América Latina:	US$	6
	Otros países:	US$	10
	Ecuador:	US$	5
		(sin correo US$	4)

LOS DERECHOS DE AUTOR SON DEL CONSEJO DE REDACCIÓN

LIBRARY OF PRINCETON
JUN 1 0 2004
THEOLOGICAL SEMINARY

NOT TO BE TAKEN AWAY

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 46

María

QUITO, ECUADOR

2003/3

Revisión y traducción: RECU y Severino Croatto
Diagramación: Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI

© Consejo de Redacción de RIBLA
© RECU

ISSN 1390-0374

Impreso en Ecuador • Printed in Ecuador
1ª edición, 2004

Prohibida su reproducción total o parcial

PARA PEDIDOS O SUSCRIPCIONES DIRIGIRSE A:

RECU
Ribla Ecuador
Apartado Postal 17-03-252
Quito, Ecuador
Teléfono (593-2) 256-9318
Fax (593-2) 256-6150
E-Mail: recu@verbodivino-ecu.org

CONTENIDO

NANCY CARDOSO PEREIRA. *Presentación* 5

CARMIÑA NAVIA VELASCO. *María e Isabel, diálogo entre mujeres* 9

J. SEVERINO CROATTO. *La 'hija de Sión' en Lucas 1-2. La imitatio y la interfiguralidad tipológica en la narrativa lucana* 17

IVONI RICHTER REIMER. *María en los evangelios sinópticos. Una historia que se sigue escribiendo* 32

SANDRO GALLAZZI. *María: la mujer, la hora y la gloria* 47

LUCÍA WEILER. *Mujer – María – Comunidad – Pueblo. La mujer en Apocalipsis 12* 53

MARICEL MENA LÓPEZ. *¡Amén, axé! ¡Sarava, aleluya! – María y Yemanjá* 64

GRACIELA CHAMORRO. *María en las culturas y religiones amerindias* ... 74

MARIA SOAVE BUSCEMI. *Ellos pasarán... yo... pajarita. Ensayo para una María-logía de resistencia* 82

WANDA DEIFELT. *María: ¿una santa protestante?* 98

NANCY CARDOSO PEREIRA. *Una espada atravesada en mi cuerpo. Lecturas dolorosas sobre la maternidad* 113

MARGA J. STRÖHER. *Ser madre sin padecer en el paraíso. Algunos hilos de la trama entre mujeres, Eva, María y Artemisa. Lecturas a partir de 1 Timoteo 2,8-15* 125

Reseña:

Lucía WEILER. *Caminos de resistencia, en las fronteras del poder normativo. Un estudio de las Cartas Pastorales en la perspectiva feminista* .. 135

PRESENTACIÓN

Este número de Ribla recoge don, magia y fuerza de la Biblia y vida, de tantas y muchas mujeres latinoamericanas que merecen vivir y amar como otras del planeta, como dice la canción de Milton Nascimento.

Reunimos aquí sonidos de exégesis, colores de hermenéuticas, sudores de experiencias y ofrecemos esta Ribla como dosis fuerte y lenta de una lectura bíblica hecha junto a gente que ríe cuando debe llorar y no vive, apenas aguanta. En el corazón y en el imaginario de esta gente, y en el nuestro, está María, Madre de Jesús.

Mas es preciso tener fuerza, es preciso tener raza.
Es preciso tener ganas siempre
Quien trae en el cuerpo una marca,
María, María mezcla dolor y alegría.

Es preciso tener fuerza: Una primera parte de esta Ribla María va a buscar fuerza en la memoria del pueblo de Dios, presentando y discutiendo los textos sobre María en los Evangelios en su relación con la Biblia Hebrea y con las tradiciones literarias, sociológicas, culturales y sociológicas.

Es preciso tener raza: una segunda parte de esta Ribla trae el texto para la piel de América Latina y revela posibilidades y dificultades de la memoria bíblica en relación con las culturas afro-amerindias.

Es preciso tener ganas: María en la historia de la Iglesia cristiana, María en el desenvolvimiento de los dogmas, en la tradición protestante y en la religión popular, están en la tercera parte, como ejercicios de espiritualidad y teologías ecuménicas

Mas es preciso tener maña,
Es preciso tener gracia,
Es preciso tener sueños siempre
Quien trae en la piel es marca
Posee la extraña manía de tener fe en la vida.

La maña, la gracia y el soñar que los textos, rosarios, rezos y silencios sobre María en la América Latina que se nos suscitan dejamos por cuenta de los poemas de Agustina, compañera y hermana de todas las horas de caminar Bíblico popular entre nosotras. Los poemas de Agustina fueron hechos especialmente para este número de Ribla y van abriendo y cerrando los caminos de conversación entre nosotras. Gracias, Agustina. Este número de Ribla es tuyo.

De modo especial queríamos agradecer a las Mujeres Metodistas de la Junta General de Misiones de la Iglesia Metodista, en los Estados Unidos, que nos apoyaron con los viajes para participar de reuniones Ribla, y encuentros para la construcción colectiva de este número.

Nancy Cardoso Pereira

I- Canto para María de Nazaret
De Nazaret, de los dolores y de los placeres,
duerme, María
con tu cuerpo
tan ecuménicamente abierto
que es Bandera Blanca y yo pido Paz¡

II- Canto de María-con-hambre
OH, niñita
hoy sola
para gemir con tu gemido:
Mi leche secó,
el fogón apagó
la olla de tan ceca se tostó...
Duerme mi bien
que tu hambre se convierta en sueño
que tu sueño se convierta en sueños
que tus sueños se transformen
en una multitud de mujeres
con el pan nuestro de cada día
en las manos...

III- Canto para quien escribe textos en Ribla
Duerme...
Graciela
Severino
Ivonne
Wanda
Nancy
Sandro
María Soave
Carmiña
Lucia
Maricel

Tu sonido
Tu color
Tu tono
Tus risas
tus lloros
tus buscas
tus descubiertas
tus dudas
tus certezas
hacen María Bonita
tan bonita
que ilumina
sin precisar del farol.

CARMIÑA NAVIA VELASCO

MARÍA E ISABEL, DIÁLOGO ENTRE MUJERES

Resumen
Lectura del diálogo entre María e Isabel, que encuadra el *Magnificat* y que la tradición cristiana conoce bajo el nombre de *la visitación* (un nombre extraño, para un acontecer tan sencillo y tan claro), a partir de las preguntas (*prejuicios*... en términos de la hermenéutica dialógica), que me formulan las propuestas de las teorías femeninas de *género,* propuestas que atraviesan y enriquecen hoy el saber, en varias direcciones y disciplinas y que atraviesan mi experiencia de fe y mi pre-compresión de la revelación bíblica.

Abstract
A reading of the dialogue between Mary and Elizabeth in which the *Magnificat* has its place and which Christian tradition knows under the name of *The Visitation* (a strange name for an event so simple and so clear), in terms of questions which formulate for me the proposals of women's theories of gender, proposals which run across and enrich knowledge today, in several directions and disciplines and which run across my experience of faith and my pre-understanding of Biblical revelation.

Ante una propuesta de lectura del cántico que conocemos en la tradición cristiana como *El Magnificat*, surge necesariamente la pregunta: ¿después de los múltiples comentarios existentes y de lecturas tan exhaustivas y serias como las de Brown o Bovon, y/o de interpretaciones tan agudas y bellas como la de Drewermann[1], todavía queda algo por decir sobre estas palabras atribuidas por Lucas a María?

¿Qué se puede aportar o añadir, que resulte enriquecedor y en alguna medida novedoso, a lo ya dicho? Ante estos interrogantes, posibles o reales, es necesario precisar que todo lector o lectora está llamado a actualizar el texto desde sus propios parámetros y procesos de lectura. La realidad es que nunca un texto puede considerarse cerrado, menos aún si se trata de un texto tan poético como el que aquí abordamos.

Al situarnos entonces frente al reto de esta lectura, surgen de nuevo múltiples interrogantes: ¿cómo llegar al texto y desentrañar su luz, desde las propias preguntas hermenéuticas que mi condición de mujer creyente, del siglo XXI, le formulan sin que ello suponga una violencia a su propia lógica, a su o sus sentidos latentes?

---

[1] Raymond E. BROWN, *El nacimiento del Mesías*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982; François BOVON, *El evangelio según San Lucas,* vol.1, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1995; Eugen DREWERMANN, *Tu nombre es como el sabor de la vida*, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, Barcelona, 1995.

¿Cómo recorrer la distancia que separa mi lectura, del ámbito original en que fue concebido y producido, liberándome de veinte siglos de clisés que refuerzan una imagen de la mujer, que no necesariamente es la que contiene ese u otros tramos de Lucas?

A partir de aquí, busco respuesta a estos interrogantes en los principios de la hermenéutica moderna, principios que me ayuden a aclarar mis propios presupuestos de lectura:

> "Cada época entiende un texto transmitido de una manera peculiar, pues el texto forma parte del conjunto de una tradición por la que cada época tiene un interés objetivo y en la que *intenta comprenderse a sí misma*. El verdadero sentido de un texto tal como este se presenta a su intérprete no depende del aspecto puramente ocasional que representan el autor y su público originario. O por lo menos no se agota en esto. Pues este sentido está siempre determinado también por la situación histórica del intérprete y en consecuencia por el todo del proceso histórico"[2]

nos dice Gadamer. Y añade, refiriéndose a esa relación única entre cada lector o lectora y su texto:

> "Si se quiere hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre es necesario llevar a cabo una drástica rehabilitación del concepto del prejuicio y reconocer que existen prejuicios legítimos."[3]

Leo, pues, este diálogo entre María e Isabel, que encuadra el *Magnificat* y que la tradición cristiana conoce bajo el nombre de *la visitación* (un nombre extraño, para un acontecer tan sencillo y tan claro), a partir de las preguntas (*prejuicios*... en términos de la hermenéutica dialógica), que me formulan las propuestas de las teorías femeninas de *género,* propuestas que atraviesan y enriquecen hoy el saber, en varias direcciones y disciplinas y que atraviesan mi experiencia de fe y mi pre-compresión de la revelación bíblica.

Aunque es claro que veinte siglos de tradición patriarcal han construido una representación *mariana* que sustenta y refuerza un comportamiento débil y sumiso en la mujer, estoy convencida que esa representación no es la única posible, ni mucho menos la *verdadera* representación que se encuentra de María de Nazaret en el Evangelio. En su bella obra: *Tú sola entre las mujeres,* Marina Warner, explica en detalle el largo y enrevesado camino que va del saludo de Gabriel a María, hasta la declaratoria de la *Inmaculada Concepción* en 1854. Se hace necesario entonces regresar a los textos en los que originalmente, se nos da por primera vez, cuenta de este personaje,

> "El evangelio de la infancia de Lucas es la fuente escriturística para todos los grandes misterios de la Virgen; la única vez que ella es el *núcleo del drama en la Biblia* es en los bellos versículos de Lucas. Lucas cuenta las historias de la Anunciación, Visitación, el Nacimiento y la Purificación (o Presentación de Jesús en el Templo), y describe el misterioso episodio en el que Cristo es perdido y encontrado entre los doctores en el templo; la única ocasión, fuera de las bodas de Caná, en la que Cristo y su madre hablan el uno con el otro. En el evangelio de Lucas, María habla cuatro veces; en Mateo, calla"[4]

---

2 Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método*, vol.1, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993.
3 ibid.
4 Marina WARNER, *Tú sola entre las mujeres - El mito y el culto de la Virgen María*, Editorial Taurus, Madrid, 1991, p.28.

para acercarnos a ella, con ojos diferentes que nos la hermanen y descubran como mujer.

Iniciamos mirando el acontecimiento, el diálogo en el que se pronuncia el cántico de María, para luego detenernos en las palabras mismas y en algunos de sus posibles sentidos.

El acontecer

Lucas, a partir del v.39 del primer capítulo de su obra, nos narra una secuencia en la que María e Isabel se encuentran e intercambian un saludo especial. Se trata de un micro-relato magistral en la perspectiva literaria. En medio de una economía narrativa impresionante (17 versículos), se nos transmite una gran cantidad de información y contenido. Para lograrlo, el narrador describe el momento con detalle y plasticidad, y otorga a sus personajes la voz, en un diálogo que difícilmente tiene superación: *"Por estos días María se levantó y fue de prisa..."* (Luis Alonso Schökel traduce: *"unos días después..."*). Este punto de partida de la enunciación: referencia a unos días en continuación con otros, liga explícitamente el viaje de María hacia Isabel con el acontecer inmediatamente anterior y recoge a su vez, las palabras que Gabriel le ha dicho en ese episodio: "*también tu parienta Isabel, en su vejez ha concebido...*"

Nos encontramos entonces con una mujer joven embarazada, que inicia un viaje de visita a otra mujer mayor que ella, de su misma familia y que igualmente se encuentra embarazada. Con este punto de partida que registra Lucas: *María se levanta y va de prisa...* se nos muestra una joven decidida, de iniciativa propia y radical autonomía, que atraviesa un extenso territorio sola, para llevar a cabo lo que se propone.

Los viajes siempre tienen algo de iniciático y este, en concreto, tiene dos aspectos que quiero destacar: de un lado, María va hacia la sierra, hacia la montaña... en la montaña vivían aquellas mujeres que en los últimos capítulos del libro de los Jueces, forman conjuntamente con Ana de Ramá, en el primer libro de Samuel, una alternativa al sistema patriarcal del templo[5]. Del otro lado María es una embarazada joven, que va en busca de una mujer mayor, en busca de su apoyo, de su consejo. Su viaje tiene un sentido de búsqueda de la sabiduría femenina que sólo una ancestra puede revelarle.

Las dos mujeres se encuentran y podemos pensar, a pesar de lo escueto de la descripción, que se funden en un estrecho abrazo[6]. A continuación entonces tiene lugar un *diálogo de vientres, de entrañas.* Me impacta el que la casi totalidad de interpretaciones y comentarios a este texto, se limitan a registrar un diálogo entre Jesús y Juan Bautista, pues dicen que desde el vientre de su madre hizo de precursor. Pe-

---

[5] Ana María RIZZANTE y Sandro GALLAZZI, plantean en dos artículos, "Templo e mulher", en *Estudios Bíblicos*, vol.29, Petrópolis, 1991, y, "Y violaron también su memoria", en *RIBLA*, vol.41, Quito, Recu, 2000, una tesis que comparto bastante, acerca de la resistencia de las mujeres en la Serranía de Efraín, indiscutiblemente cerca de la Serranía de Judá.

[6] Megan MCKENNA, *María sombra de gracia*, Editorial Sal Terrae, Santander, 2000, p.61, comenta sobre esta temática:

ro realmente se ignora totalmente que el diálogo tiene lugar entre vientres maternos, portadores de una vida embrionaria. Se asigna a las palabras de estas mujeres sentidos que las abstraen de la situación concreta en que se dieron:

> "Se olvida que ese canto de Gloria de María la mujer grávida es el grito de júbilo arrancado a una jovencísima madre, inocente, encontrándose con otra madre, mayor esta *que le da su bendición*. La Visitación, como nombró la tradición este encuentro nos muestra a estas dos mujeres viviendo acontecimientos cuyo alcance está más allá de su entendimiento y de los cuales son a la vez testigos y *fuentes carnales*."[7]

María e Isabel son mujeres portadoras de vida concreta en sus entrañas y Lucas, en un texto bastante original nos relata ese encuentro de vientres, en el cual se gesta una discursividad muy precisa. Es entendible que la lectura tradicional de estos versículos ponga toda su atención en Juan Bautista y construya la teología lucana sobra la base de que lo que nos dice este pasaje tiene que ver con la relación precursor/mesías... (todo queda entre hombres). Es entendible, porque en el sistema patriarcal, la madre ha sido robada, silenciada, expropiada por el poder masculino. La investigación en antropología cultural y los estudios psicoanalíticos en perspectiva femenina que se realizan actualmente, nos han ayudado a descubrir esto y a construir otros espejos para mirarnos y representarnos. En este sentido dice Lucy Irigaray:

> "Cuando Freud describe y teoriza, concretamente en Totem y Tabú, el asesinato del padre, como fundador de la horda primitiva, olvida un asesinato más arcaico: el de la mujer-madre, necesario para el establecimiento de un determinado orden en la ciudad. El orden social, nuestra cultura, el mismo psicoanálisis, así lo quieren: *la madre debe permanecer prohibida. El padre prohibe el cuerpo a cuerpo con la madre*."[8]

Porque este *cuerpo a cuerpo* debe ser ignorado y reprimido socio/culturalmente, al leer este texto, se silencia un hecho meridianamente claro: dos vientres, se encuentran, se reconocen, se hablan. No podemos admitir que este diálogo de fetos, sea asimilado y transmitido por fuera de la única casa en que se da: la casa materna. La relación entre madres e hijos/as en el vientre, es compleja, es una relación que va y viene de uno a otra, sin que se pueda cortar impunemente, su corte produce la muerte. Helene Rouch, quien investiga sobre las relaciones placentarias y sobre un orden político basado en ellas, nos dice, en diálogo con Lucy Irigaray:

> "La relativa autonomía de la placenta, sus funciones reguladoras que aseguran el crecimiento de un cuerpo dentro de otro, no pueden reducirse a mecanismos ya sea de fusión (mezcla inefable de los cuerpos o de las sangres materno y fetal) ya sea de agresión (el feto como cuerpo extraño que devora el interior, que vampiriza el cuerpo de la madre). Estas relaciones son producto de la imaginación y resultan bastante pobres - y sin duda muy determinadas culturalmente- cuando observamos la complejidad de la relación biológica."[9]

"En la Iglesia oriental, la fiesta de la Visitación se denomina **el abrazo** o **el beso,** y los iconos representan a María e Isabel abrazándose la una a la otra calurosa y cariñosamente. Sus rostros y figuras están radiantes, inundando el aire la presencia que rezuman sus cuerpos, incapaces de contenerla. En la primitiva iglesia, el Espíritu era llamado el beso de la boca de Dios, y estas dos creyentes se besan extáticamente y se abrazan la una a la otra. El misterio las envuelve por completo."

[7] Françoise DOLTO, *En el juego del deseo*, Siglo XXI Editores, México, 1983, p.234.

[8] Lucy IRIGARAY, *Yo, tú, nosotras*, Cátedra, Madrid, 1992, p.37.

[9] ibid.

Es pues, desde esta complejidad de vida en sus úteros, que estas dos mujeres hablan y es desde la relación placentaria con cada una de ellas, que podemos pensar que los embriones que crecen en sus vientres expresan algo.

En medio del abrazo, Isabel, la mujer mayor, dice a la joven: *Bendita entre todas tú eres... Feliz porque has creído...* Se trata de unas palabras que se inscriben en la tradición judeo/cristiana y que por tanto hay que leer desde ella. El saludo en forma de *Bendición,* era corriente en el mundo semita: la alegría del encuentro se traducía en *Acción de Gracias*, uno de los sentidos más corrientes de las bendiciones judías.[10] Acción de gracias ante Dios, por la presencia del otro o de la otra y deseo-/petición de que esa misma bendición acompañe a quien se le da.

La práctica de una mujer mayor de la familia que bendice a una joven se mantiene hasta hoy en muchas culturas populares. Con esa bendición, la mayor entrega a la joven su protección, su compañía, su energía para que la acompañe y la proteja. (En medios populares colombianos, el saludo de una hija a su madre o a su abuela, después de no haberla visto un tiempo, es: *Bendición mamá, Bendición mamita.*) Con esa bendición la mujer mayor pone bajo su protección a la mujer joven, se compromete con ella. Y la joven al pedirla/recibirla, busca y acepta esa sombra protectora.

Además de la bendición, Isabel igualmente saluda a la joven Miriam con una *Bienaventuranza...* porque ha creído que se cumplirán en ella las cosas anunciadas por Dios. Esa *Bienaventuranza* es igualmente tradición y profecía. Por boca de Isabel, se saludan en María, a las portadoras de *las semillas de ese Reino de Dios,* que establecerá sobre la tierra la felicidad.

> "La bienaventuranza veterotestamentaria, a diferencia de la bendición, constituye una forma de felicitación, en la que se constata y se proclama la dicha actual, próxima o ideal de alguien."[11]

Isabel constata desde su vientre, lo que se está realizando en María y anuncia la felicidad que a esta joven le traerá su práctica de fe. Y es claro que no se trata de cualquier tipo de felicidad. El término empleado por Isabel es: **makaría**, lo que nos ubica en un tipo de felicidad con unas connotaciones muy precisas, que podemos iluminar con el comentario de William Barclay:

> "¿Y qué es esa dicha? La palabra *bienaventurados* es la traducción de *makarios*, que en su forma más antigua en griego era *makar.* Lo característico de esa palabra es que describe correctamente la dicha que pertenece solamente a los dioses. Si bien la palabra perdió en parte su grandeza y se llegó a usar en un sentido más amplio y menos rígido, queda el hecho de que en el pensamiento griego sólo los dioses eran realmente *hoy makaroi,* los bienaventurados."[12]

Nos encontramos así, en un diálogo de mujeres surgido desde sus respectivos úteros, en el cual una de ellas, constata y anuncia en la otra, la felicidad que sólo es alcanzable a los dioses... Este diálogo las constituye a ambas en *sujetos* de palabra y de vida, en mujeres buscadoras y portadoras de felicidad.

---

10 Joan MAIER y Peter SCHÄFER, en *Diccionario del judaísmo*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1966, p.66-67.

11 Fernando CAMACHO, *La proclama del reino*, Ediciones Cristiandad, Madrid,1986, p.47.

12 William BARCLAY, *Las bienaventuranzas – Comentario*, Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1976, p.10.

Es en medio de esta situación, de este acontecer..., narrado por Lucas, pero necesariamente guardado y transmitido en y desde la *memoria femenina* de las primeras comunidades - que María de Nazaret, esta jovencita que viaja a la montaña en busca del apoyo de su ancestra, descubre y asume su palabra. Palabra plena de conciencia y de gozo, palabra plena de experiencia mística y de sabiduría. Y es claro que sólo en este contexto, María puede hablar como habla, porque sólo en el orden simbólico de la madre, que Isabel y María vivencian y construyen, podemos las mujeres descubrir y recuperar nuestro lenguaje.

María busca y encuentra, en las montañas de Judá la autoridad de una mujer mayor en ese camino encuentra su lenguaje:

> "De ella aprendimos a hablar y ella fue en ese momento garante de la lengua y de su capacidad para decir lo que es. Entonces la autoridad de la lengua era inseparable de la autoridad de la madre. Pero esta no tiene autoridad en nuestra vida adulta y esta es, pienso yo, la causa de la incompetencia simbólica que he mencionado antes...
> La práctica a la que me refiero consiste en *contratar la existencia simbólica con la madre*... La práctica de esta contratación se deriva muy lógicamente de un presupuesto que, a primera vista, no parece lógico: que saber hablar es una dote o un don revocable de la madre, que la inhibición de la palabra es la anulación de la dote y que para recuperarla, es necesario pactar con la matriz de la vida."[13]

Estas dos mujeres, en abrazo sororo y en vivencias que se enraízan en sus respectivas matrices, recuperan su lenguaje pleno de potencia y de vida. No es gratuito, desde el punto de vista narrativo, que María e Isabel, estén solas y que *sus hombres* o *sus* ángeles, no estén presentes, como en otros momentos o como en el Evangelio de Mateo... sino que retrocedan a la sombra del texto, para que ellas y sólo ellas, jueguen su destino de mujeres, ante ellas mismas, ante Dios, ante su pueblo y ante la historia.

El cántico

Las palabras del *Magnificat*, ante el saludo de Isabel, adquieren en este contexto nuevas resonancias. En medio de esta fiesta sororal, María, anticipando esa acción de gracias que Jesús hace a Dios, porque se ha revelado a los pequeños, se llena de alegría y su felicidad estalla en unas palabras muy significativas de su propia experiencia y de la revelación de Dios que ha recibido y quiere cantar.

La expresión usada al inicio del canto, de difícil traducción al español: agalliaw (la misma raíz verbal que usa Jesús, en Lucas 10,21 para expresar su gozo por la predilección de Dios por los pequeños), nos habla de un gozo grande, estremecedor, de un gran regocijo... María, con la ayuda de Isabel que le permite desentrañar el sentido pleno de los acontecimientos que vive, tiene una experiencia mística que la lleva a extasiarse, a estremecerse en Dios.

Y es desde este gozo estremecedor es que María entona su canto:

> "La humildad de María en este poema no es la humildad de los mansos y apocados. Se trata de un canto exuberante de triunfo para agradecer a Dios por subsanar todos

---

13 Luisa MURARO, *El orden simbólico de la madre*, Editorial Horas y Horas, Madrid, 1994, p.35 y 47.

los males al haber optado a favor de los indefensos antes que de los poderosos. Nadie lo sabe aún, pero los pobres, los hambrientos y los humillados han vencido! Y esta desconocida de catorce años es su inesperada representante. No se necesita ser freudiano para percatarse de la agresividad tácita en las palabras de María: mi hijo triunfará, invertirá y desagraviará todas nuestras previas humillaciones; nuestro pueblo será exaltado en él... y yo seré el origen de todo esto."[14]

La mayor parte de las veces la discusión sobre el *Magnificat* se ha centrado en intentar fijar sus orígenes: ¿en qué tipo de comunidad se originó, cuáles son las tradiciones que recoge y expresa? La mayor parte de los críticos concuerdan en afirmar que se trata de comunidades judeocristianas que se ubican en la tradición de los *'anavim'* o pobres de Yhwh[15], comparto esa propuesta en forma general, la voz que se expresa en María es la voz de los marginados y humildes, ella anuncia precisamente la felicidad para estos grupos.

Sin embargo, creo que hoy es más claro que hace unos años, que estas palabras de María, recogen tradiciones y voces específicamente femeninas: las voces de Lea (Génesis 30,12), las palabras de Ana de Ramá (1 Samuel 1-2), los cantos de Débora (Jueces 5) y Judit... se releen y actualizan en ellas y cobran nueva vida. Si María cuando se siente grávida va en busca del apoyo de Isabel, es porque ha recibido una tradición femenina que la motiva a ello, en medio de esta tradición femenina - la misma que conserva estos textos y palabras - María de Nazaret formó su religiosidad y tuvo acceso a la transmisión/revelación bíblica, y en esa tradición se han conservado los cantos y palabras de mujeres, de generación en generación... porque sorprende realmente la cercanía del canto de esta joven en las montañas de Judá, con el canto de aquella mujer de Ramá en el templo, pensando además que median entre uno y otro, más o menos 10 siglos.

Quiero ahora detenerme en una expresión que nos habla de María como una mujer muy ajena a esas representaciones que la muestran como *humilde, esclava, oscura...* todo esto en los términos semánticos fijados por la sociedad patriarcal y que oponen: Hombre (sujeto activo) *vs.* Mujer (objeto pasivo). Después de alabar a Dios y expresar su gozo, María dice: *En adelante, me felicitarán/me llamarán o considerarán... bienaventurada/feliz/dichosa... todas las generaciones...* (pasai ai geneai). Lo primero que anuncia María de Nazaret, una joven que apenas se abre a la vida... es que será reconocida, por las generaciones venideras, es decir que en cuanto mujer, pasará a la historia y su memoria será salvada del olvido.

En el primer testamento, hay varias alusiones a personajes masculinos o femeninos, que han de ser recordados por su acción y/o por su fe. Pero en el segundo testamento, esto es menos corriente. Sin embargo, en dos casos concretos, Lucas 1,48 y Marcos 14,9... se anuncia el que la memoria de una mujer será guardada y reconocida. En el primer caso lo anuncia María de sí misma, en el segundo lo anuncia Jesús de la mujer que lo unge durante una cena. Estas palabras del *Magnificat* nos están mostrando cómo esta joven tiene plena conciencia de la importancia de los acontecimientos que protagoniza y de su papel en ellos. Muestran además una au-

---

14 Thomas CAHILL, *El deseo de las colinas eternas - El mundo antes y después de Jesús*, Editorial Norma, Bogotá, 1999.

15 Tanto Raymond Brown, como François Bovon, en sus obras citadas en la nota n.1, comparten esta postura de leer este canto bajo el paradigma de las comunidades de *'anavim*.

toestima sana y elevada que nada tiene que ver con esa especie de *anonadamiento* - social, no místico - que muchas veces nos han querido mostrar como el camino y la vida de María la virgen católica.

Desde esta afirmación de la importancia y *verdad* de su voz, esta joven judía proclama cómo se encarnará el Dios de la vida en medio de la historia y de su pueblo. Anuncia la inversión de situaciones, preludio de las bienaventuranzas, nos muestra en qué paradigma religioso y bíblico, *será educado por ella*, su hijo Jesús, que está por nacer y será llamado a realizar esta tarea de *inversión:*

> "Sola, sobre un monte, y sin más oyentes que una anciana y dos criaturas aún por nacer, María canta lo que su hijo proclamará valientemente, treinta años más tarde, en la sinagoga local. Sin duda, se había aprendido el cántico y lo había cantado más de una vez. De hecho, son las primeras palabras públicas de Jesús en el evangelio de Lucas. La predicación de Jesús y las palabras del *Magnificat* de María, son estrofas de un mismo canto de libertad y liberación.
>
> María canta que Dios hará grandes cosas por la tierra, porque ya las ha hecho por su persona. Comienza, como todo el mundo, con el derecho a existir, el derecho a ser plenamente humano en este mundo, el derecho a cantar. Ella tiene derecho a la alegría, *a la grandeza*, y a una vida libre del miedo y la opresión; derecho a tener hijos que crezcan en sabiduría, edad y gracia delante del mundo. María es grande porque la palabra se ha apoderado de su ser, de su alma, y la reclama primero para Dios y después para la tierra y los hijos de la tierra."[16]

El *Magnificat*, entonces, desde la voz de esta mujer, desde el vientre y los cuerpos de este encuentro de mujeres, permanece allí, para cantar por siempre la acción de Dios entre los hombres y mujeres y para anunciar por siglos y siglos que los poderosos serán vencidos, que los ricos serán vaciados y que los pequeños/humildes y pobres tienen que ser recompensados en la dinámica del reinado de Dios, que encarna la comunidad de creyentes.

Carmiña Navia Velasco
Apartado aéreo 25.152
Cali
Colombia
cnaviav@emcali.net.co

---

16 MCKENNA, Megan, *María sombra de gracia*, Editorial Sal Terrae, Santander, 2000.

J. SEVERINO CROATTO

LA 'HIJA DE SIÓN' EN LUCAS 1-2

La imitatio y la interfiguralidad tipológica en la narrativa lucana

Resumen

Los capítulos 1-2 del tercer evangelio presentan a dos personajes, Juan y Jesús, en un código literario –la *imitatio*– que Lucas usa también en otras escenas de su obra. Dicho código consiste en relatar un acontecimiento del presente con alusiones a, o reminiscencias de, relatos del Antiguo Testamento, con el fin de relacionar dos figuras (*interfiguralidad*) y sobredeterminar – en el orden de la significación – la segunda con rasgos de la primera. Se trata de una derivación de la relectura derásica del Antiguo Testamento. El artículo quiere mostrar la delicada elaboración lucana de la figura de María sobre la base de textos y episodios significativos del Antiguo Testamento. Al mismo tiempo, se indica que el discurso de Lucas se orienta a precisar el destino encumbrado de su personaje central, Jesús, más que a construir una mariología.

Abstract

Chapters 1-2 of Luke's gospel depict two characters, John and Jesus, by means of a literary code – the so-called *imitatio* – which Luke also employs in different scenes of his work. This particular code consists on relating a present event through allusions to – or reminiscences of – narratives in the Old Testament in order to connect two figures (*interfigurality*) and superimpose – on the signification level – features of the first figure on the second. It is a kind of derashic reading of the Old Testament. The article tries to show Luke's delicate elaboration of Mary's figure based on significant texts and episodes from the Old Testament. At the same time, it is stated that the Lukan narrative aims at anticipating the eminent destiny of the central character, Jesus, rather than developing a Mariology.

El tema de María suele ser visto desde la dogmática o desde prejuicios establecidos por las controversias interconfesionales, más que desde los textos mismos. Cuando Pablo, en el encabezamiento de la carta a los Romanos habla *de Jesús* como "llegado a ser (*genoménou*) de la simiente de David según la carne" (1,3), nos está señalando algo muy simple, a saber, que ese Jesús, proclamado "Hijo de Dios" a partir de su resurrección (v.4), era primeramente "hijo de una mujer" de esta tierra, la misma que Mateo y Lucas llaman "María" (*Mariám* en Lucas; *María* en Mateo)[1].

---

[1] Marcos no conoce ninguna tradición relacionada con María; Juan, por otra parte, desconoce su nombre propio y sólo la llama "la madre (de Jesús)" (2,1.3.5.12; 19,25.26). En cuanto a la *forma* del nombre en Mateo y Lucas, el primero usa *María* (pero *Mariám* para Magdalena, 27,61; 28,1, y una sola

Cuando Mateo termina la genealogía descendente de Jesús (1,1-17), menciona a José "el varón de María, *de la cual fue engendrado* Jesús, el llamado Cristo" (v.16b). Luego de incluir a tres mujeres en la serie genealógica[2], Mateo varía la fórmula antes usada ("X engendró a Y *de* [*ex têS*] Z") por esta otra: "de la cual *fue engendrado* Jesús", con el verbo en pasivo esta vez, probablemente para preparar la escena de 1,18-25 sobre la concepción virginal de Jesús en María.

¿Quién es esta mujer para Lucas y la tradición a la que responde?

1. Un panorama de los relatos lucanos sobre anuncios y nacimientos[3]

Lucas construye los dos capítulos iniciales a la manera de un *doble díptico*, el de los anuncios de Juan y de Jesús (1,5-56) y el de los nacimientos de ambos (1,57-2,38), y concluye con la escena programática de Jesús niño en el templo (2,41-51), donde éste se manifiesta como "discípulo" sobresaliente (v.46), *ése* mismo que después será "maestro" brillante y lleno de sabiduría.[4] Discípulo en el templo, terminará su carrera como maestro en el templo (20,1). El relato de 2,41-50 está enmarcado por el viaje a Nazaret (v.39.51) y un doble refrán de crecimiento (v.40.52).

La configuración literaria de las escenas es significativa:

1,5-25 anuncio del nacimiento de Juan
1,26-38 anuncio del nacimiento de Jesús

1,39-56 la visitación de María a Isabel (+ el *Magníficat*)
1,57-80 nacimiento de Juan (+ *Benedictus*)
2,1-21 nacimiento de Jesús
2,22-38 presentación de Jesús en el templo (+ el *Nunc Dimittis* + la confesión de Ana)

2,39-52 El niño Jesús en el templo[5]

---

vez para la madre de Jesús, en 13,15), mientras que Lucas invierte el uso, llamando constantemente *Mariám* a la madre de Jesús (excepto en 1,41 [*María*]) y *María hê Magdalênê* a Magdalena (Lucas 8,1; 24,10) y a otras mujeres.

[2] No forman parte de la genealogía propiamente dicha –que es patriarcal– sino que aportan a la identidad de tal o cual personaje (Fares de *Tamar*, Booz de *Rajab*, Obed de *Rut*), nada menos que dos prostitutas y una extranjera.

[3] Es preferible no usar la designación conocida "relatos/evangelios de la infancia", pues Mateo no recoge relatos tales, y Lucas registra sólo uno (2,41-52) y los datos sobre el crecimiento de Jesús (1,40.52).

[4] Se pueden recorrer los textos siguientes para comprobarlo: 7,40; 9,38; 11,1.45; 12,13; 13,26; 18,18; 19,39; 20,1.21.26.28.39; 21,7; 23,5; Hechos 1,1. Véase, además, Henk J. de Jonge, "Sonship, Wisdom, Infancy: Luke 2:41-51a": *New Testament Studies* 24 (1978) 317-354.

[5] No parece convincente la delimitación de una primera unidad cerrada desde 1,5 hasta 4,15, como establece Charles H. Talbert en su por lo demás excelente artículo, "Prophecies of Future Greatness: The Contribution of Greco-Roman Biographies to an Understanding of Luke 1:5-4:15, ahora en *Id.*, *Reading Luke-Acts in the Mediterranean Milieu*, Leiden-Boston, Brill, 2003, 65-77 (también en la p.81). No sólo que 2,52 genera una espera por el refrán de crecimiento, y 3,1 abre un relato totalmente distinto, sino también que los episodios de 3,1-4,15 son *inaugurales* y no programáticos; tampoco caben en la designación de "profecías de futura grandeza" que corresponde a las narraciones de los capítulos 1-2.

La presentación de los acontecimientos en su orden natural (Juan primero, Jesús después) es transgredida en la "proclamación de los destinos" (Jesús primero [*Magnificat*], Juan después [*Benedictus*]), por la relevancia del personaje Jesús y, tal vez, también porque la señalación de la misión de Jesús queda en los dos extremos a causa del oráculo de Simeón y la actuación de Ana.

2. María en los relatos lucanos

Podemos considerar varias entradas.

2.1. El nombre de María

Un dato que destaca en Lucas 1-2 es que los personajes tienen nombres profundamente significativos, conectados con las tradiciones centrales de la elección, de la alianza, de las promesas salvíficas, etc. En el orden de su aparición tenemos:

Zacarías (*z^{e}kary_hû*), "Yavé se acordó (de su alianza / promesa)";
Isabel (*Elisábet* < hebr. *'_lî_ebat*), "juramento de Dios" (contexto de promesas);
Juan (*Iôánnês* < hebr. *yôj_nan*), "Yavé ha mostrado su bondad";
José (*Iôsêf* < hebr. *yôs_f*), "[Yavé] añade (hijos)";
María (*Mariám*);
Jesús (*'Iêsoûs* < hebr. *y__û$^{a'}$* < *y^{e}hô_u$^{a'}$* [Yavé salva]);
Simeón (*Sumeôn* < hebr. *_im'ôn*), "[Yavé] escuchó" (+ el sufijo *–ôn*);
Ana (*'Anna* < hebr. *jannâ*), "bondad [de Yavé]").

¿Y qué significa el nombre de María? La forma griega *Mariám* conserva un paradigma semítico normal en *–a-* (*maryam*), que en hebreo – debido a una de las reglas fonéticas de esta lengua – se realiza en *–i-* (*miryam*, como en Números 12,1.4.5.10.15). Por el paradigma hebreo subyacente, un *maqtal* (*maryam* > *miryam*), la palabra no procede de ninguna raíz que tenga que ver con "señor/señora" (como el arameo *m_r_'*), sino que debe provenir de un radical *r-y-m/*r_yam* que, aunque no haya constancia actual en el hebreo epigráfico o bíblico, sería un verbo de segunda yod (*rîm/râm*, por contracción de **rayam*).

Para el sentido no nos ayuda el ár. *râma* (< *ráyama*), "apartarse". Al buscar una evidencia más explícita, encontramos un breve estudio del gran asiriólogo Wolfram von Soden, en el que propone exactamente la misma raíz, pero aportando el paralelo necesario. En acádico existe el verbo formado del radical *r-y-m*, que en esa lengua se realiza como *ri_mu/râmu* II, con el sentido de "regalar"[6]. El nombre "María", por tanto, significaría "regalo [de Yavé/ de Dios]"[7]. Se trata por lo menos de un intento serio de explicar un nombre tan elusivo.

---

[6] W. von Soden, "*Mirjam* – Maria (Gottes-)Geschenk": *Ugarit-Forschungen* 2 (1977) 269-272 = Hans-Peter Müller (ed.), *Bibel und Alter Orient - Altorientalische Beiträge zum Alten Testament von Wolfram von Soden*, Berlín, Walter de Gruyter, 1985, 129-133 (en un *excursus*, p.133, von Soden sugiere el mismo origen para el nombre "Jeremías" (*yirm^{e}y_lû*), que significaría "Yavé ha regalado".

[7] Sería la misma forma que *mattany_lû* (< *mantany_hû*) o Matías, "regalo de Yavé" (Doroteo o Teodoro, en griego).

¿Será pura casualidad encontrar juntos tantos nombres propios de gran densidad significativa en la línea de la "memoria histórica" de Israel? Un análisis de los cuatro cánticos (de María, de Zacarías, de los seres celestiales, y de Simeón) revela no sólo el acervo de temas y motivos extraídos del AT sino también la centralidad de teologúmenos como salvación/salvador (*sôtêría/sôtêrion*: 1,47.69.71.77; 2,30), visita (*episképtô*: 1,68.78), misericordia (*éleos*: 1,50.54.72.78), redención (*lútrôsis*: 1,68, y cf. 2,38), liberación (*rúestlai*: 1,74), locución por los profetas (1,70), promesa/ juramento a los patriarcas (1,55.72), acordarse de la alianza (*mnêsthênai*: 1,72), paz (*eirênê*: 1,79; 2,14.29), naciones (*éthnê*: 2,32). Buena parte de estos conceptos teológicos está cubierta por los nombres propios de los actores en estos relatos.

2.2. Los atributos de la madre de Jesús

No suele prestarse la debida atención al cúmulo de calificativos que Lucas aplica a María, calificativos no desarrollados sino aludidos solamente, puesto que los destinatarios del texto leían asiduamente las Escrituras y podían "ampliar" la dimensión de lo dicho tan concentradamente al buen estilo lucano.[8]

1. En la introducción (1,26-27) "Mariam" es dada a conocer con éste su nombre – que por su significado (¿"regalo de Dios"?) parece programático – y también como "virgen" (dos veces en 1,27). Esta condición de María –a pesar de estar comprometida (*emnêsteuménên*)[9] con José – prepara su pregunta sobre "¿cómo será esto, pues varón no conozco?" del v.34. Hay que observar que Lucas tiene en cuenta el texto griego de Isaías 7,14 cuando pone en boca del ángel Gabriel la siguiente frase:

> He aquí que concebirás en el vientre y darás a luz un hijo, y llamarás su nombre "Jesús" (v.31).

El estilo no es lucano sino calcado sobre un texto semítico, visible en la triple repetición de la conjunción "y". La dependencia de Isaías 7,14 LXX es visible[10]:

Isaías 7,14 LXX	*Lucas 1,31*
He aquí que la virgen tendrá en el vientre y dará a luz un hijo y llamarás su nombre "Emanuel"	He aquí que concebirás en el vientre y darás a luz un hijo y llamarás su nombre "Jesús"

Las equivalencias, aparte del estilo semítico, son notables. La opción por el verbo "concebir" (*sullambánô*) en vez del de los LXX ("tener", *éjô*) se debe a que un poco más adelante, el ángel alude con el mismo verbo a la concepción de Juan por Isabel (v.36, *suneílêfen huión*), y que el propio Lucas ya lo había usado en el v.24, al contar el acontecimiento de esa concepción (*sunélaben*).

---

8 Quien ha señalado con precisión estos calificativos, y ha mostrado su relevancia en la teología de Lucas, ha sido R. Laurentin, en su estudio todavía actual, *Structure et théologie de Luc I-II*, París, Gabalda, 1957, 148-161.

9 Sobre el sentido de este verbo, véase F. Bovon, *El evangelio de Lucas*, vol.1, Salamanca, Sígueme, 109.

10 Mientras Mateo cita (1,23), Lucas *imita*.

El oráculo de Isaías, de esta manera, está cumplido definitivamente.

2. En el primero de los tres mensajes del ángel Gabriel (1,28) María es saludada con el verbo "alégrate", y no con la palabra "paz", porque la alegría y el gozo pertenecen al vocabulario netamente lucano, que el autor disemina ubicuamente en sus dos obras y que extrae de su cantera preferida, el libro de Isaías[11]. Respecto de Lucas 1-2, véanse las referencias al gozo en 1,14(*jará* + *agallíasis* + *jaírô*).44.47.58b; 2,10 "gran alegría").

3. El calificativo de *kejaritôménê* (1,28), que por su intensidad debe traducirse por "llena de gracia" (lat. *gratia plena*)[12], es un pasivo que expresa bien el sustrato semítico y bíblico de *j_nan* (hallar gracia, mostrar bondad, benevolencia), *jésed* (bondad, amor), *r__ôn* (favor). La forma del perfecto, *kejaritôménê*, indica que María ha sido objeto de una especial predilección y favor divinos, sin duda al ser destinada a ser la madre de un hijo cuyo nombre es todo un programa de salvación (v.31b).

Si, además, Lucas está usando el trasfondo querigmático de 2 Samuel 7 para su relato de la anunciación a María[13], el atributo de *kejaritôménê* se acercaría notablemente al círculo semántico del hebreo *jésed* ("bondad, beneficio, amor"), tan característico de los credos de las alianzas. Al poner Lucas este vocablo tan denso en boca del ángel Gabriel en su saludo a María, la predispone para recibir el mensaje todavía no develado, pero que será grandioso (v.30-35).

4. Decirle a una humilde mujer de Nazaret "el Señor está contigo" (1,28b) es asegurarle de antemano una presencia divina eficaz. Curioso es el recurso literario de Lucas de adelantar una seguridad sin que el receptor sepa para qué. La fórmula, que aparece en la Biblia unas 300 veces[14], suele reafirmar a los protagonistas de hechos notables después que éstos reciben un mensaje superior a sus fuerzas y expresan su duda. Caso típico es el de Moisés en Éxodo 3,11-12, "¿Quién soy yo para ir al faraón...? Y dijo (Dios), 'en verdad *yo estaré contigo*'". Lo mismo pasa con Jeremías (1,8, "No temas ante ellos, porque *contigo estoy yo* para salvarte") y tantos otros personajes. ¿Cuántos cristianos, cuando leen este relato, o cuántos católicos, al rezar el Ave María, se detienen en estas palabras que parecen tan rutinarias?

Si Lucas adelanta esta promesa de seguridad, debe ser porque el acontecimiento de Jesús anunciado inmediatamente (v.31-35) podría sobrepasar toda imaginable realización humana, más que para Moisés ir al faraón y sacar a los hijos de Israel de Egipto (Éxodo 3,11). Si María puede objetar algo después, se referirá al "*¿cómo* será esto, pues varón no conozco?" (v.34) y no ya al "*¿quién* soy yo para...?", pues no es ella sino Dios quien actuará (v.35).

---

11 Estamos preparando un estudio sobre este tema.

12 No debe pasarse por alto que "*gratia*/gracia" provienen de la misma raíz que en griego dio *járis*, y es posible que todo tenga que ver con *jaírô*, "alegrarse / tener placer" (P. Chantraine, *Dicctionnaire étymologique de la langue grecque*, París, Klincksieck, 1984, 1248a), un motivo tan lucano.

13 Cf. nuestro ensayo "La anunciación a la luz de la teología de la alianza. María como antitipo de David": *Revista Bíblica* 53, n.º 47 (1992:2) 129-139.

14 Ha sido especialmente estudiada por H. D. Preuss, "...ich will mit dir sein": *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 80 (1968) 139-173.

5. En la segunda parte de la intervención de Gabriel (1,30-33), la central, en la que se revelan los destinos del personaje que será concebido, el mensajero divino reitera la promesa de seguridad ("no temas, María"), que es refrendada por otra comprobación de la presencia divina para algún encargo: "Pues encontraste gracia junto a Dios" (v.30b). A la luz del anterior *kejaritômênê* (v.28b), la frase no parece decir algo nuevo. Pero tiene demasiadas resonancias bíblicas como para que no atesore una reserva-de-sentido para los lectores. "Hallar gracia a los ojos de Dios" se dice a lo largo de toda la Biblia de personas especialmente elegidas por Dios para una misión, empezando por Noé y Abrahán (Génesis 6,8; 18,3).

6. Lo dicho antes se refiere a algo ya actual; siguen luego *tres* promesas en futuro (cada una introducida con un *kaí* ["y"] enfático), "*y* concebirás / *y* darás a luz / *y* llamarás". Como ya se anotó, tales indicaciones remiten al oyente / lector al texto programático de Isaías 7,14. Lo que en el oráculo del profeta Isaías era un título simbólico ("Dios con nosotros"), será un nombre propio ("Jesús"). Designará sin duda a una persona (hay concepción y nacimiento), pero su nombre indica todo un proyecto de salvación, que el ángel desarrollará en otras *cuatro* frases iniciadas con otros tantos *kaí*, hasta formar el número *siete*, tal vez intencional en el redactor del texto.

Lo primero que se declara acerca del hijo anunciado es que "será grande". No es su tamaño físico el que se adelanta, sino su celebridad y capacidad. También aquí se nota un trasfondo bíblico. Ese título debe ser más relevante de lo que aparece a simple vista. Detrás está la figura del *gibbôr*, que puede calificar tanto a los "héroes" (*gibb_rîm*) de David (2 Samuel 20,7; 23,9.16.17.22) como a Yavé mismo, y precisamente en Isaías (9,5; 10,21; como metáfora, 42,13, y compárese con Jeremías 32,18). Una vez más, tenemos a Lucas releyendo incansablemente el libro de Isaías para encontrar allí ejemplos de interfiguralidad.

En Isaías 9,5 se trata del nacimiento de un niño – que intratextualmente es el Emanuel de 7,14 y 8,8 – pero el título de "*Dios* Fuerte" (*'_l gibbôr*) lo asocia justamente con lo trascendente. Exactamente el mismo título es dicho de Yavé en 10,21: "Un resto volverá, el resto de Jacob, al Dios Fuerte", aunque en los LXX tenemos otro vocabulario (*theòn isjúonta*, "Dios poderoso"). La relectura lucana de estos pasajes isaianos tiene que ver con los títulos que el ángel proclama de Jesús en la continuación de los anuncios, como veremos.

Por tanto, no es para desperdiciar la reserva-de-sentido de la apelación de "grande" aplicada al hijo que nacerá de María.

La otra pista que debemos seguir (ver más adelante, parágrafo 3, punto 3) es la aparición de este mismo título en un oráculo fundamental para Lucas y que proviene de Sofonías 3,17, donde Yavé es llamado "un Fuerte (que) salvará" (*gibbôr yô_î^{a}*), mejor que "Fuerte Salvador" (*BJ*). Pero sobre esto después.

7. "*Y* será llamado hijo del Altísimo" (1,32). Es como para observar que la secuencia "éste será grande e *hijo* del Altísimo será llamado"[15] es paralela a la que se aplica a Juan el Profeta, sólo que en forma separada, antes y después del anuncio so-

[15] Es el orden de las palabras en el griego del v.32a; la intención es formar un quiasmo, con los verbos en los extremos y los títulos en el centro (será/grande // hijo del Altísimo / será llamado).

bre Jesús (en 1,17, "será *grande* delante del Señor", y en 1,76, "*profeta* del Altísimo serás llamado"). La diferencia está entre "profeta" e "hijo", pues Lucas está atento al tema de Jesús "hijo" de Dios, sobre todo desde la teofanía postbautismal de 3,21-22, y ante el último tribunal durante su pasión(22,70).

Aunque la frase de 3,22 trae a la memoria el oráculo del Salmo 2,7 ("*hijo* mío eres tú, yo hoy te he engendrado"), la forma lucana se combina sin duda con Isaías 42,1, "he aquí a mi *siervo* (LXX "mi *hijo* [*paîs*]) a quien sostengo, mi elegido, en quien se complace mi ser". Así y todo, el texto de las Escrituras que Lucas está releyendo en este caso no puede ser otro que 2 Samuel 7,14, "Yo seré para él[16] *padre*, y él será para mí *hijo*". Es probable que Lucas esté leyendo esta promesa a través de Isaías 9,5-6, como indicaremos luego.

Recordemos también que el Jesús de Lucas, cuando ora, a Dios lo llama "Padre" (Lucas 22,29 y sobre todo 22,42 y 23,34.46; son tres plegarias de Jesús propias de Lucas).

8. María escucha del ángel otra sorpresa: "*y* le dará el Señor Dios el trono de David, su padre, *y* reinará sobre la casa de Jacob por los siglos, *y* su reino no tendrá fin" (1,32b-33). Si David será su padre, él será Salomón, y la expresión remite telescópicamente a 2 Samuel 7,14. Pero la *perennidad* del trono de David, ya tematizada en 2 Samuel 7,12-13, también se confirma proféticamente en Isaías 9,5-6.

¿Qué podía imaginar María, la sencilla nazaretana de Galilea, ante tamañas maravillas que el ángel le anunciaba sobre su hijo?

2.3. María, madre del Mesías, actualiza la figura de la "hija de Sión" de los profetas

En ninguna parte María es llamada "hija de Sión", pero Lucas no necesita hacerlo sino que describe rasgos de ella tomados de textos proféticos que usan la expresión al hablar de Jerusalén. Si ésta –tanto como Samaria (Ezequiel 16,46.51; 23,1-10.35-49) o Babilonia (Isaías 47; Apocalipsis 21)– es personificada tantas veces como *mujer* (Ezequiel 16; 23), especialmente en los oráculos salvíficos, paralelos entre sí, de Isaías 49,16-26//60,1-22; 51,17-52,2//62,1-12; 54,1-17//66,7-14[17], no es de extrañar que su ojo escrutador de las Escrituras se haya posado sobre otra personificación de Jerusalén como la "hija de Sión" en Sofonías 3,15-17.

Hace muchos años que R. Laurentin había insistido, en parte tras los pasos de S. Lyonnet[18], en la dependencia del relato lucano de la anunciación respecto de tres textos proféticos – Sofonías 3,14-17; Joel 2,21-27; Zacarías 9,9-10 (+ Isaías 12,6) – que comienzan exhortando a Jerusalén a alegrarse y exultar de gozo, utilizan la designación "hija de Sión" ("hijos de Sión" en Joel 2,23), afirman la presencia de Yavé "en medio de ti", y anuncian su salvación.

---

16 El hijo de David, Salomón.

17 El único oráculo de juicio es el de 57,6-13a, paralelo esta vez al dirigido contra Babilonia en 47,1-15. Para una justificación y un análisis de estas correspondencias, véase nuestro comentario, *Imaginar el futuro. Estructura retórica y querigma del Tercer Isaías* (Isaías 56-66), Buenos Aires, Lumen, 2001, 65-67.222-223.320-321.468-469. *Isaías. A palabra profética e sua releitura hermenêutica, vol.III: 56-66. A utopia da nova creação* (Vozes, Petrópolis, 2002) 55-58.179-181.255-256.374-375.

18 "Il racconto dell'Annunciazione": *La Scuola Cattolica* 82 (1954) 411-446.

Este motivo tiene que ver con la *interfiguralidad* o paralelismo entre dos figuras, una de las cuales aparece en las Escrituras establecidas y la otra pertenece a los nuevos acontecimientos en torno a Jesús. Por eso necesita ser analizado más en particular en el parágrafo siguiente.

3. Modelos literarios e interfiguralidad

Además de las matrices literarias que Lucas usa para delinear sus personajes y mostrar el cumplimiento en éstos de las Escrituras, recurre – usando el género de la *imitatio* – a tomar figuras relevantes de la historia bíblica para configurar a sus propios actores.

1. El nacimiento y la presentación de Jesús en el templo toman el modelo del nacimiento y primera manifestación de *Samuel* en el santuario de Silo (1 Samuel 1,1-4,1a). El modelo sirve también para la figura de "Juan el profeta" (mejor que "Juan el Bautista"[19]).

2. María es tipificada como la contraparte de *Ana*. No tanto por su ansiosa búsqueda del hijo – rasgo que no cuadra con María – sino más bien porque fragmentos de su oración de agradecimiento (1 Samuel 2,1-10) inspiran partes del *Magníficat* que Lucas pone en boca de María[20]. Esto se concreta sobre todo en la inversión de situaciones (poderosos vs. humildes / ricos vs. necesitados) visible en los v.52-53 del *Magníficat*, que se pueden leer a la luz de 1 Samuel 2,4-8. María como Ana, por lo demás, se identifica a sí misma como "sierva del Señor" (1 Samuel 1,11 = Lucas 1,38).

Sin embargo, son las tradiciones *davídicas* las que ofrecen el trasfondo mayor del cántico de María, como ya hemos argumentado en otra parte.[21]

3. En el libro de Sofonías, varios oráculos *contra* Jerusalén-mujer (3,1-8) son completados en las relecturas posteriores con un conjunto de cortos mensajes de salvación (v.9-20), varios de los cuales están dirigidos a la misma Jerusalén-*mujer* (v.11-13.14-17.18-19). El contexto es la recuperación de las diásporas (v.9-10.19b-20).

El uso de Sofonías 3,14-17 por Lucas en el relato de la anunciación puede ser observado en este cuadro:

---

19 Cuestión que hemos discutido en "El relato del nacimiento de Juan como *imitatio* del nacimiento de Samuel (Estudio de 1 Samuel 1:1-4:1a/Lucas 1:5-25.57-80)", en el homenaje a Luis H. Rivas, Buenos Aires, San Benito, 2003, en prensa.

20 R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II*, 64-92.

21 "La anunciación a la luz de la teología de la alianza. María como antitipo de David": *Revista Bíblica* 53, n.º 47 (1992) 129-139. Se puede añadir que el verbo *antilambánesthai* ("acoger, proteger"), casi exclusivo de Lucas (Lucas 1,54; Hechos 20,35) y usado en el Magníficat (Lucas 1,54), cuadra bien al mismo tiempo con su empleo en la gran oración de David en 2 Samuel 22,2-51: "Yavé [...] mi escudo y cuerno de salvación (cf. Lucas 1,69), mi alto refugio (LXX *antilêmptôr*, "protector, asistente") [...]" (v.3).

Sofonías 3,14-17 LXX	*Lucas 1,28-33*
[14]Lanza gritos de *gozo* (*jaîre* LXX), *hija de Sión*, da voces de júbilo, Israel ("hija de Jerusalén" LXX),	Alégrate (*jaîre*), ¡Oh agraciada! (*kejaritoménê*)
alégrate y regocíjate de todo corazón, *hija de Jerusalén* [...]	el Señor *está contigo*
[15b]El rey de Israel, Yavé, está *en medio de ti, no temas* [...]	*No temas,* María
[16b]*No temas, Sión*, no se debiliten tus manos	He aquí que concebirás *en tu vientre*[23], y darás a luz a un hijo, y llamarás su nombre, "Jesús (= [Yavé] *salva*)"
[17]Yavé, tu Dios, está *en medio de ti*[22], ¡un Fuerte que *salva*!	
[15b]El *rey* de Israel, Yavé, está en medio de ti [...]	[33]*Reinará* sobre la casa de Jacob...

Si el oráculo de protección dirigido a la "hija de Sión" sirve a Lucas para encuadrar y "significar" el anuncio a María, lo que éste quiere enseñar es que María es la nueva "hija de Sión" por cuanto llevará en su vientre a un hijo que será salvador y rey, los dos aspectos del mensaje a Jerusalén en Sofonías 3,14-17.

Esto no es más que la transferencia a María de la idea del judaísmo sobre Jerusalén/Sión, madre del Mesías, representación simbólica más que otra cosa. Personificada la ciudad como *mujer* – un dato comprobable por numerosos textos que no es necesario enumerar – era fácil identificarla con una mujer *real*. Por otra parte, dado que Jesús no nació en Jerusalén, era necesario "apropiarse" de aquella representación de tanto contenido emocional mediante una relectura fácil de captar. Así lo hace Lucas a través de su característico recurso de *aludir* a textos o acontecimientos de las Escrituras.

4. Sobre el final del libro del Éxodo leemos el relato de la consagración del santuario del desierto (40,1-33) y de su toma de posesión por la Gloria de Yavé (v.34-35):

> La nube *cubrió* entonces la tienda de reunión y la gloria de Yavé *llenó* la morada. Moisés no podía entrar en la tienda de reunión, pues la nube *moraba* sobre ella y la gloria de Yavé *llenaba* la morada (TM).

---

22 El hebreo *b^e^qirb_k* significa "en tu interior", pero como Sión / Jerusalén es personificada como mujer, la expresión equivale a "en tu vientre", coincidiendo con la fórmula *en gastrí* de Lucas 1,31a. Cabe observar que esta formulación no se dice de la concepción de Isabel ni en 1,13 (anuncio), ni en 1,24 (realización).

23 ¿Era necesaria esta precisión, dado que el verbo "concebir" la supone? Lucas *no* la necesita al hablar de Isabel (1,24.36), pero la usa dos veces respecto de María (en 1,31 y luego, retrospectivamente, en 2,21). Pero si se presta atención a los oráculos "inspiradores" de Lucas (Sofonías 3,14-17; Joel 2,27; Isaías 12,6) es claro que se trata de la presencia e inhabitación de Yavé o de la Shekiná en medio de Israel, según la promesa lejana pero paradigmática de Éxodo 29,45: "Habitaré (verbo *__kan*) en medio de los hijos de Israel, y seré para ellos Dios". Cf. R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II*, 68-71.

La nube *cubre* o *mora*, la gloria de Yavé *llena* el lugar.

La nube es un símbolo de presencia, protección y guía móvil y acompañante, pues se desplaza. La gloria, concepto abstracto, no es representable sino a través de algo concreto, también móvil por el contexto. La gloria de Yavé es, fundamentalmente, "energía"[24]. Por eso se expresa con tantos símbolos *luminosos* a lo largo de toda la Biblia. Uno de ellos es el resplandor de fuego (Éxodo 13,21; 24,17; Números 9,15-16) y el humo (del incienso) (Isaías 6,4), el otro es la nube, que puede ser radiante a la salida y puesta del sol, o blanca en el resto del día.

Pero hay además una reserva-de-sentido en este pasaje, importante porque *desplaza* el lugar de la gloria de Yavé desde el Sinaí (Éxodo 24,15b-18a) al Santuario "*en medio de*" el pueblo de Israel. En otro paso posterior, un nuevo desplazamiento la identificará en el templo de Salomón (1 Reyes 8,10-13):

> [...] la nube *llenó* la casa de Yavé; y los sacerdotes no pudieron continuar en el servicio a causa de la nube, porque la gloria de Yavé *llenaba* la casa de Yavé.

Las correspondencias con el primer texto, Éxodo 40,34-35, son sorprendentes; su finalidad es mostrar la continuidad de la presencia de Yavé a pesar de los desplazamientos.

Para Lucas, el último desplazamiento es al seno de María, por cuanto en ella se engendra aquel que es la nueva manifestación de Dios en la historia, aquel que "será llamado santo – ¡un título típico de Yavé en Isaías![25] – e Hijo de Dios (1,35b). ¿Pero cómo expresa Lucas este desplazamiento? Lo hace retomando un verbo altamente significativo, *episkiázô*, que significa "cubrir (*epí*) con una sombra (*skiá*)/adumbrar[26]", que al lector lo remite naturalmente a la tradición sinaítica – la nube "asistente" que acompañaba al pueblo – y a la escena de la ocupación del santuario por la gloria de Yavé (Éxodo 40,34-35). Veamos:

Éxodo 40,34-35 LXX	*1 Reyes 12,10-11*	*Lucas 1,35*
[34]Cubrió (*ekálupsen*) la nube la tienda de la reunión, y de la Gloria del Señor se llenó (*eplêsthê*) la tienda. [35]No podía Moisés entrar en la tienda del Testimonio, porque sobre ella *cubría con su sombra* (*epeskíazen*) la nube, y de la gloria del Señor se llenó (*eplêsthê*) la tienda	[10][...] la nube llenó (*éplêsen*) la Casa, [11]y no podían los sacerdotes estar de pie para hacer la liturgia (*leitourgeîn*) a causa de la nube, porque había llenado (*éplêsen*) la Casa la gloria del Señor	El Espíritu santo sobrevendrá sobre ti, y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra (*episkiásei soi*); por eso también lo nacido (*tò gennômenon*) será llamado Santo, Hijo de Dios

24 Es el sentido de base del lexema *k_bôd* (*k_b_d* significa "pesado, cargado").
25 En este libro "Santo (de Israel)" aparece 36 veces como título de Yavé, dato elocuente en verdad.
26 Latín *adumbrare*, "proyectar una sombra (*umbra*)".

El TM de Éxodo 40,34-35 mencionaba el lugar de la habitación (*mi_k_n*) como sinónimo de "tienda de reunión", cosa que los LXX desconocieron, hablando siempre de "tienda" (*skênê*), pero en cambio introdujeron el verbo *episkiázô* ("cubrir con una sombra"), que es el que explota Lucas para explicar cómo será el acontecimiento de la concepción de María. Dos cosas expresa el texto lucano:

a) Primera, que el Espíritu santo viene *sobre* María, no que entra *en* ella. La tradición bíblica utiliza dos representaciones diferentes sobre la *rû^{a}j* o el espíritu-/fuerza de Yavé. Es enviado *sobre* un profeta u otra persona como fuerza que guía, orienta e impulsa (así sobre David [1 Samuel 16,13] o el profeta de buenas noticias [Isaías 61,1], o es puesto *en* alguien, y en ese caso significa transformación, limpieza, renovación (excelente ejemplo el de Ezequiel 36,26-27) o revivificación (Ezequiel 37,5-6.9-10, y tantos textos del Nuevo Testamento).

Lucas utiliza la primera representación, referida sobre todo a los personajes elegidos por Dios para una misión especial. No cabe la segunda representación que, sin embargo, está en la mente de muchos que piensan en una concepción "por obra del Espíritu Santo", como si éste reemplazara la acción del varón. La expresión "por obra del Espíritu Santo" es infeliz – por lo que sugiere – e impropia, por no corresponder a lo que Lucas quiere decir[27].

Sí, en cambio, hay que tener en cuenta que para Lucas hay una sinonimia entre el descenso del Espíritu *sobre* María (Lucas 1,35a) y la manifestación de la fuerza del Altísimo en forma de sombra *sobre* ella (v.35b). En segundo lugar, luego del bautismo de Jesús – ¡no relatado en Lucas! – desciende el Espíritu Santo *sobre* él (3,22a) y una voz teofánica del cielo lo declara "mi hijo" (v.22b). Los paralelos son evidentes:

En María:
Venida (*epérjomai*) del *Espíritu* Santo *sobre* ella /
Una fuerza *del Altísimo* la cubrirá con su sombra /
Lo nacido de ella será llamado "Santo" e "*Hijo* de Dios" (1,35)

En Jesús:
Descenso (*katabaínô*) del *Espíritu* Santo *sobre* él /
Una voz *desde el cielo* proclama: /
"Tú eres mi *Hijo*, el amado, en ti me complazco" (3,22).

En la transfiguración de Jesús (9,28-36):
Una *nube* hacía sombra *sobre* (*epeskíazen*) Pedro, Juan y Santiago (v.34) /
Una voz *desde la nube* proclama: /
"Este es mi *Hijo*, el elegido, a él escuchad" (v.35)

¿Qué significa esta simetría de situaciones? ¿No será que Lucas está pensando menos en la concepción misma de Jesús en el seno de María, cuanto en la significación soteriológica del hijo de María, que de hecho se manifestará como Hijo *de Dios* y tendrá que estar "en las cosas de (su) Padre" (2,49)?[28]

---

[27] Charles H. Talbert cita a Plutarco, *De Iside et Osiride*, 36, sobre el nacimiento por un padre divino y una mujer con intervención de un *pneûma* o espíritu trascendente: "Jesus' Birth in Luke and the Nature of Religious Language", en *Reading Luke-Acts...*, 79-90 (p.86.88); desde la perspectiva del lector mediterráneo es una observación útil, pero la fórmula lucana remite más bien a tradiciones intrabíblicas, como estamos observando.

[28] Notemos que José es llamado "su padre" en este episodio (v.48).

b) Segunda cosa: lo que cubrirá a María como una sombra (*episkiásei*) es "una fuerza del Altísimo"[29]. Ya vimos la dependencia de Éxodo 40,35 LXX respecto del verbo "cubrir con una sombra". Se trata de la nube de la Gloria de Yavé. El epicentro de su manifestación es el arca de la alianza, depositada en la tienda de la Reunión (40,3.21).

En el plano de las correspondencias interfigurales, por tanto, María es la nueva arca de la alianza, porque lleva en su seno al Santo e Hijo de Dios (Lucas 1,35b)[30].

Creemos, sin embargo, que hay que avanzar un paso más en esta línea. Si repasamos el tenor del reconfortante oráculo de Isaías 4,2-3.4-5 sobre la renovación y purificación de la Jerusalén/Sión futura, notaremos que en los v.4-5 se retoman las representaciones del *fuego* resplandeciente, de la *nube*, del *humo* y de la *Gloria de Dios* de la tradición del éxodo y del desierto. Pero hay un nuevo desplazamiento, y significativo por cierto. Todos estos motivos, referidos al santuario y al arca de la alianza en el Pentateuco, son ahora transferidos *a Sión/Jerusalén* por este texto de gran belleza simbólica. Allí aparece el verbo *skiázo* ("dar sombra/adumbrar"), dicho de la nube que cubre y protege a Sión (v.5). Verbo escaso por cierto, y por eso más significativo, ya que los pocos lugares en que aparece son Éxodo 40,35, Isaías 4,5 y Lucas 1,35.

El eje interfigural es, por tanto, el siguiente: el *arca* de la alianza en el santuario el desierto = la *Sión* transformada = *María*, la "hija de Sión" de los tiempos escatológicos.

5. María es tipificada también, por otro lado, con la figura de *David*. Si volvemos al Magníficat, cabe destacar que se inspira, más que en el cántico de Ana, en la oración de David después de escuchar las promesas de Yavé trasmitidas por el profeta Natán (2 Samuel 7,18-29 LXX). Para Lucas, esta apropiación textual está asociada a otras relecturas interfigurales que tienen que ver con David.

En esta dirección, es importante señalar que Lucas recuerda muchas veces el título de Jesús como "hijo de David", receptor del trono de David (1,32b), y nacido en la ciudad de David (2,11b). Estos rasgos de Jesús no lo identifican como un nuevo David sino como un nuevo *Salomón*, el destinatario real de las promesas a David. La insistencia de Lucas en el tema de la "paz" (*eirênê*) en 1,79 y 2,14.29; y más adelante en 19,38) podría relacionarse alusivamente con el nombre de Salomón. En ese caso, la interfiguralidad Salomón-Jesús no es sólo teológica –como plenificación de las Escrituras – sino también socio-política, por cuanto el heredero del trono de

---

29 Es notable el uso de este título divino en Lucas. Sobre una docena de ocurrencias en el Nuevo Testamento, ocho pertenecen a la pluma de Lucas (Lucas 1,32.35; 2,14; 6,35; 8,28; 19,38; Hechos 7,48; 16,17). ¿No será que Lucas depende, una vez más, de su gran fuente escriturística que es el libro de Isaías? En éste, los LXX usan tres veces *húpsistos* aplicado a Dios (57,15x2), una vez se lo atribuye el rey de Babilonia en su pretensión a la divinidad (14,14), y en 33,5 se dice que Dios habita *en hupsêloîs*, mientras que el adjetivo *hupsêlós*, de frecuente uso para cosas o actitudes de los humanos, se refiere a Dios en 2,11; 6,1; 12,5; 26,11, o a cultos a otros Dioses en 57,7. Ni en Jeremías ni en Ezequiel se emplea *húpsistos*.

30 Mayores detalles en el artículo citado en la nota 20. Para otros ejemplos de interfiguralidad, sobre todo en el evangelio de Juan, cf. Ingrid Rosa Kitzberger, "Aging and Birthing. Open-Ended Stories and a Hermeneutics of Promise", en G. Hansen (ed.), *Los caminos inexhauribles de la Palabra (Las relecturas creativas* en *la Biblia y* de *la Biblia)*, Buenos Aires, Lumen-ISEDET, 2000, 387-411.

David (1,32) significará una esperanza para los oprimidos por el imperio romano, bien escenificado luego por sus *siete* representantes directos o dependientes –Tiberio, Pilatos, Herodes, Filipo, Lisanias, Anás y Caifás (3,1-2)– que Lucas nombra como marco de la aparición de los *profetas* Juan y Jesús (3,3-20; 4,14-30).

6. Otra escena interfigural es la de la visitación de María a Isabel en las montañas de Judá (Lucas 1,39-56). No hace falta repetir aquí lo que ya es conocido.[31] Sólo resumimos las correspondencias, leyendo el texto de Lucas:

* María va apurada (*anastása... eporeúthê*) a un lugar montañoso, a una ciudad de Judá (1,39)
  David va (*anéstê kaì eporeúthê*) a las montañas de Judá a buscar el arca (2 Samuel 6,2)
* Salta de gozo (*eskírtêsen*) el niño en el seno de Isabel al oír el saludo de María (v.41.44)
  David acompaña el arca con danzas y música, y gran gozo, saltando y danzando (2 Samuel 6,5.12.14.16)
* Isabel grita con gran voz (*anefônêsen kraugê megálê*): (1,42)
  David y el pueblo llevan el arca con gritos (*metà kraugês*) y con voz (*metà fônês*) de trompeta (2 Samuel 6,15)
* Isabel le dice a María: "¿De dónde a mí esto, que venga la madre de mi Señor hacia mí?" (1,43)
  David dice: "¿Cómo entrará a mi [casa] el arca del Señor?" (2 Samuel 6,9 LXX)
* Isabel le dice a María: "Bienaventurada la que creyó que habría realización (*teleíôsis*) para las cosas habladas a ella de parte del Señor" (1,45)
  Bendijo Yavé a Obededón (2 Samuel 6,11)
* El grito es: "Bendita tú (*eulogêménê sú*)... bendito (*eulogêménos*) el fruto de tu vientre" (1,42)

  Bendijo (*eulógêsen*) Yavé la casa de Obededón (2 Samuel 6,11.12)
* Permaneció María *cerca de tres meses* con Isabel (1,56)
  El arca permaneció *tres meses* en casa de Obededón (2 Samuel 6,11)

¿Qué persigue Lucas con esta *imitatio* del episodio del traslado del arca por David? Establecer una interfiguralidad entre María y David, para destacar que ambos están relacionados, David como cuidador del arca, María como el arca misma por cuanto "contiene" al Hijo del Altísimo, el fruto de su vientre (v.42b).

7. La exclamación de María antes anotada ("bendita tú... bendito el fruto de tu vientre", 1,42) – cuya correspondencia con 2 Samuel 6 no es tan próxima – pudo haber sido calcada sobre esta frase de la oración de Ozías a Judit[32]:

> Bendita tú (*eulogêtê sú*) ... entre todas las mujeres que están sobre la tierra, y bendito el señor Dios (*kaì eulogêménos*) que creó los cielos y la tierra" (Judit 13,18-19).

---

31 R. Laurentin lo exponía en 1957 (*Structure et théologie de Luc I-II*, 79-81).
32 El paralelo lo estudia R. Laurentin (p.81-82).

Judit también es una figura representativa, en ese caso del Israel que lucha por su identidad y libertad. María representa a Sión como madre del Mesías, y es el arca de la alianza, porque "contiene" en su vientre al Hijo del Altísimo.

4. Conclusiones

Hay todavía más puntos para estudiar, pero queríamos solamente mostrar cuánta densidad hay en los textos de Lucas, en este caso en lo referente a la figura de María como madre de Jesús. La construcción lucana supone una extensísima relectura del Antiguo Testamento a la luz de los acontecimientos y de las figuras que quiere relatar. Todos sus personajes, entre los cuales está María, son descritos y representados como figuras simétricas de otras tantas de la tradición bíblica de Israel.

Esta teología lucana es sobria – cada personaje está en su papel, sin desbordarlo – pero profundamente rica y sugestiva.

Quedaría por comentar el *Magníficat* (1,46-55). Es más una confesión de fe en Dios como salvador en una situación de sufrimiento y opresión, que una oración. No está dirigido a Dios sino a otros que lo escuchan, lo leen, o lo cantan, como siempre ha hecho la tradición litúrgica. Suena como algunos salmos de liberación (34,3-4; 35,9; 13,5-6; 69,30-31)[33]. Más que una cristología (el evangelio todavía no está contado), es una soteriología inspirada en los grandes temas de las Escrituras, puesta en forma de alabanza en boca de una mujer (v.48a) al estilo de los poemas finales del libro de Judit (13,18-20; 15,9-10; 16,1-17) y reapropiada por María en nuestro evangelio, sea que Lucas haya adaptado un cántico anterior (lo más probable), sea que él lo haya compuesto. De cualquier manera, para los objetivos de este estudio, cabe observar que para Lucas el primer himno de su evangelio – himno que resume temas sustanciales de las Escrituras – es el de una mujer (v.46a). Esa mujer, María, "engrandece" al Señor (v.46b) "porque me hizo grandes cosas el Poderoso" (v.19a), el mismo que miró su situación de humillación (v.48). El vocablo aquí usado, *tapeínôsis*, expresa en la tradición bíblica subyacente una situación de opresión, pobreza, humillación, que no se adapta a la María del relato anterior, pero que sí tiene grandes implicaciones si María representa la voz del Israel de su tiempo. En ese sentido, el Magníficat es una anticipación de todo el evangelio que narrará los gestos liberadores de Jesús, quien lleva un nombre soberanamente significativo (hebr. *y__û$^{a'}$* < *y^{e}hô_u$^{a'}$* ["Yavé salva"]).

Por último, queremos hacer una observación casi metodológica para el manejo del relato de los anuncios y nacimientos de Lucas 1-2. Para el autor, los acontecimientos relatados son sobremanera *programáticos*, y apuntan más – en el nivel de la redacción que expresa una cristología en desarrollo – a una interpretación anticipada del despliegue soteriológico de la figura de Jesús a partir de su resurrección y "asunción" a la diestra del Padre, tema que Lucas elaborará finamente al cierre de su primera obra y en la primera parte de la segunda, los Hechos. En esa dirección, las alusiones a temas davídicos (mesiánicos en las relecturas tardías) no se refieren tanto al Jesús histórico cuanto al resucitado, consagrado entonces como "Señor y Cristo [Mesías]" (Hechos 2,36). Tales anticipaciones son claras en el lenguaje alu-

---

[33] Citados por Edwin D. Freed, *The Stories of Jesus' Birth - A Critical Introduction*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, 163.

sivo de Lucas 1-2.[34] Los relatos sobre el ministerio de Jesús, en cambio, destacan su actividad *profética* más que mesiánica, que Lucas mide tanto con las figuras de los grandes profetas de Israel como en especial con la de Elías (y Eliseo), profeta y sanador.[35]

J. Severino Croatto
Camacuá 252
1406 Buenos Aires
Argentina
investcroatto@hotmail.com
jscroatto@isedet.edu.ar

---

[34] Así en 1,32b-33 (trono de David/reinará/reino); 1,69 ("casa [= dinastía] de David"); 2,11 ("Mesías Señor en la ciudad de David"). Exagera la lista Charles H. Talbert, "Prophecies of Future Greatness", 67-68 (Lucas 1,43; 2,29-32; 2,38 o 3,16 no tienen por qué referirse a acciones "mesiánicas", a no ser que confundamos, como es frecuente, todo lo escatológico con lo mesiánico

[35] Sobre esta interpretación, véase "Jesús muere como profeta en Jerusalén - La construcción lucana del Jesús profeta": *RIBLA* 44 (2003:1) 144-158.

IVONI RICHTER REIMER

MARIA EN LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

Una historia que se sigue escribiendo

Resumen
Este artículo analiza aquellos pasajes de los evangelios sinópticos que hablan de María: la esposa de José, la madre de Jesús y de otros hijos e hijas. Se quiere destacar a María como mujer protagonista en la historia de su pueblo. Su maternidad se sitúa dentro del proyecto de Dios y, al mismo tiempo, hace parte de su propio proyecto de vida. Este artículo hace una relectura de la relación entre Jesús y su familia, dentro del contexto patriarcal, propio de la época. Busca reconstruir las experiencias de María como mujer, al tiempo que reflexiona sobre la experiencia religiosa que va a marcar su propia historia.

Abstract
The article analyzes the passages in the Synoptic Gospels which speak of Mary, wife of Joseph, mother of Jesus and of other daughters and sons. It highlights Mary as a woman who is a protagonist in the history of her people. Her motherhood is located within the project of God and is part of the project of life itself. The article does a rereading of the relation between Jesus and his family within the historico-patriarchal context of the time and seeks to reconstruct the experiences of Mary as a woman who reflects on her religious experience and who makes decisions about her history.

Releer y rescatar parte de la historia de María, para reconstruir su significado dentro de la historia de Dios con su pueblo, es una tarea urgente y compleja. *Urgente* por dos razones: por el tipo de lectura dogmática que, sobre María, se acostumbra hacer y por la instrumentalización de un ideal de mujer que se ha querido imponer a las mujeres de todos los tiempos, incluidos los nuestros. *Compleja*, a causa de la confusión que se ha dado entre la experiencia histórica, la interpretación y las relecturas que se han hecho desde los mismos orígenes, incluso desde el mismo proceso de escritura y canonización de los escritos.

Esta tarea es un desafío gratificante, porque al afirmar la relevancia de María en el proceso de recreación, podemos descubrirla simplemente como la mujer llena de gracia, que por pura gratuidad se convirtió en partícipe del proyecto de Dios. Ella engendra una nueva historia, en la que ella misma se revela cuestionadora y preocupada, con alegría, alabanza y dolor. María, la totalmente humana, por su fe se convierte en una bendición para muchas generaciones, María, simplemente María, como tantas otras Marías, fue bendita porque parió un hijo amado, por él se alegra y se preocupa mucho, así como se va a alegrar y preocupar por sus otros

hijos e hijas. María está, con sencillez, presente en la vida y en las preocupaciones, en el dolor, en la muerte y en la resurrección de su hijo Jesús, manteniendo viva su memoria en los inicios de la Iglesia, participando de este movimiento como discípula de Jesús.

La memoria de María continúa viva en la vida de mucha gente que, como ella, se pone al servicio del Reino de Dios. Simplemente María, con todas las ganas, la gracia y la entereza... ni más ni menos...

Repasando los textos

En *Marcos*, María es mencionada exclusivamente con relación a sus otros hijos e hijas, y esto se da sólo en dos textos: 3,31-35 y 6,3-4.

En *Mateo*, María aparece en la genealogía de Jesús (1,16), en la historia del nacimiento, en la visita de los reyes magos, en la fuga a Egipto y en el retorno a Israel (1,18-25; 2,11; 2,13-15; 2,20-21); También aparece en los relatos que hablan de sus hijos e hijas (12,46-50; 13,55).

En *Lucas,* María es mencionada en la anunciación, en la visita a Isabel, cantando el Magníficat, en el empadronamiento junto a José, en el nacimiento de Jesús, en la visita de los pastores, en el templo y delante de Simeón (1,26-38; 1,39-45; 1,46-56; 2,4-7; 2,16.19; 2,27.33-34); aparece también en la peregrinación a Jerusalén (2,41.48.51); se la menciona junto a sus hijos e hijas (8,19-21) y en la bendición de una mujer (11,27). Además de los textos mencionados, es importante destacar que dentro de la obra lucana, María aparecerá también en los Hechos de los Apóstoles (1,14).

Una primera observación de los textos revela que, en general, éstos enfocan a María desde la perspectiva de la *maternidad* y en relación con Jesús. Este constituye, tal vez, el mayor motivo para mencionar a María en los evangelios sinópticos. Este enfoque está ligado a la función misma de los evangelios que quieren testimoniar el respeto al origen, la misión y actuación de Jesús, en cuanto Mesías, Emmanuel, Hijo de Dios que va a realizar las promesas de Dios. Él es el centro, en torno al cual giran todos los relatos. Los personajes son mencionados en la medida en que se van relacionando con Él y en la medida en que son, de alguna forma, importantes para la realización de los objetivos propuestos por los relatos.

María, mujer-madre

Marcos, siendo el más antiguo de los evangelios sinópticos, no tiene ningún relato sobre el anuncio, la gestación, el nacimiento y la infancia de Jesús. Por tanto, María no aparece en este contexto. Marcos empieza su evangelio con la presentación y actuación de Juan Bautista; este personaje le interesa –y ve como necesario, porque va a destacar la "iniciación" de Jesús dentro de la historia salvífica. De igual manera, Marcos abre la historia, no con el nacimiento de Jesús, sino con la *adopción* de Jesús como Hijo de Dios, evento que ocurre inmediatamente después de ser bautizado por Juan Bautista en el río Jordán. Es presentado simplemente como "Jesús de Nazaret de Galilea" (1,9). La *adopción* se describe como una acción realiza-

da por el Espíritu Santo, y anunciada por una voz del cielo: "Tú eres mi hijo amado, en ti pongo mi agrado" (1,10-11).

Así, de acuerdo con Marcos, es el bautismo, seguido de la *adopción*, lo que hace de Jesús el Hijo de Dios. Es a partir de este momento que el evangelio empieza a narrar el ministerio de Jesús. Para Marcos es importante colocar la adopción de Jesús antes del inicio de su actuación pública y ligada estrechamente al bautismo realizado por Juan Bautista.

Por eso, Marcos no destaca a María como la persona que gesta y da a luz al Hijo de Dios. En el evangelio de Marcos, María es eminente y exclusivamente una mujer como cualquier otra y da a luz a Jesús de Nazaret igual que lo hace con otros hijos e hijas.

María es mencionada explícitamente apenas dos veces en el evangelio de Marcos (3,31-35; 6,3-4), dentro del contexto geopolítico de Galilea, siempre al lado de sus otros hijos e hijas y dentro del ambiente social de la casa.

El primer texto pertenece al momento de la actuación inicial de Jesús en los alrededores del mar de Galilea[1], destacándose Cafarnaún como uno de los centros de su actuación sinagogal (1,21) y como la ciudad en la que Jesús está en casa (2,1).

Una tendencia exegética: hostilizar a María y su familia

Los comentaristas bíblicos indican que Mc 3,31-35 debe ser leído dentro del contexto literario mayor de 3,20-35, porque en 3,20 se menciona la casa de Jesús y porque en 3,21 se acostumbra leer que los "parientes de Jesús lo buscaban para aprehenderlo"[2]. A causa de las dificultades textuales de 3,20-21 y de sus implicaciones para la interpretación y comprensión de María en este contexto, es necesario que analicemos más atentamente algunos detalles. Veamos:

Jesús ya ha realizado sus primeros milagros y curaciones. Multitudes lo seguían de todos los lugares en torno al mar de Galilea. El mar y los montes, la sinagoga y la casa son lugares de enseñanza, de conflictos y de demostraciones del po-

---

[1] No hay consenso en los comentarios sobre la estructura literaria del evangelio de Marcos. Gamaleira Soares y Correia Júnior, 2002, p. 34-37, adoptan la siguiente estructura: **1,1-13**: Prólogo; **1.14-8,26**: I parte, que se subdivide en tres secciones (1,14-3,6; 3,7-6,6a; 6,6b-8,26); **8,27-16,8**: II parte, que se subdivide en tres secciones (8,27-10,52; 11-13; 14,1-16,8); **16,9-20**: Epílogo. En ese sentido, la prícopa de 31-35 se encuentra inserta dentro de la primera parte, en la segunda sección: "La casa de Jesús se forma de una multitud de pueblos", véase p. 157-240. Kümmel, 1982, p. 95-97, subdivide el evangelio de Marcos en seis partes: **1,1-13**: Introducción; **1,14-5,43**: Primera parte –Jesús en Galilea; **6,1-9,50**: Segunda Parte –la actividad de Jesús, dentro y fuera de Galilea; **10,1-52**: Tercera parte –última subida a Jerusalén; **11,1-13,37** Cuarta parte –el ministerio de Jesús en Jerusalén; **14,1-16,8**: Quinta parte –la Pasión y Resurrección de Jesús. La perícopa de 3,31-35 se sitúa, para este autor, dentro de la primera parte (1,14-5,43), haciendo parte de los dos discursos polémicos (2,1-3,35). Gnilka, 1989, p. 30-32, divide el evangelio en seis partes, **1,1-15**: el inicio; **1,16-3,12**: Jesús actúa poderosamente delante del pueblo; **3,13-6,6a**: enseñanza y milagros de Jesús; **6,6b-8,26**: Peregrinación constante; **8,27-10,45**: llamado al seguimiento de la cruz; **10,46-13,37**: Actuación de Jesús en Jerusalén; **14,1-16,8**: Sufrimiento y victoria. La perícopa de 3,31-35 se encuentra así en la tercera parte (3,13-6,6a).

[2] Cf. Gameleira Soares y Correia Júnior, 2002, p. 158. Ellos hablan de "parientes carnales", Myers, 1992, p. 208-212, habla de hostilidad de toda la "familia" de Jesús; Gnilka, 1989, p. 148 afirma que el dato de 3,20-21 estaría preparando el acontecimiento de 3,31ss; por eso, aquí solo puede tratarse de "parientes".

der de Jesús. Jesús ya tiene un grupo que lo sigue fielmente, destacándose el grupo de los 12 (3,13-19). Mc 3,20 abre un nuevo escenario que pasa por la casa de Jesús:

> La casa de Jesús aparece aquí no sólo como lugar de abrigo y consejo, donde se puede descansar y hacer reflexiones, sino también como un lugar de preocupación. Los versículos 20 y 21 presentan algunas dificultades: a) 3,20 afirma que "él" –Jesús, va a la casa y a él se le junta nuevamente una multitud; allí se destaca un problema: "ellos no podían comer el pan", es decir, no podían hacer una refección. ¿Quiénes son "ellos"? La exégesis presupone, sin explicarlo, que son los discípulos que acompañan a Jesús[3]. Esto, sin embargo, no es del todo claro, dado que 3,20 introduce una nueva unidad y en ella los discípulos no son nombrados. Se puede tratar de Jesús y la multitud que son los dos actores que nombra 3,20. La causa por la cual no pudieron hacer una reflexión tampoco queda clara: ¿Es mucha gente o el pan es poco? b) 3,21 agrega un tercer actor al relato: ellos son los *hoi par' autoû*, que normalmente es traducido por "los parientes" o la "familia". En primer lugar hay que considerar que los textos, cuando quieren hablar explícitamente de "parientes" usan el término griego *sunguenês* y sus derivados, como en el caso de Mc 6,4 (¡); Lc 1,58; 2,44; 14,12; Jn 18,26: en el caso de "familia", se usa el término griego *oíkos* y sus derivados. Analizando el término *hoi par' autoû* se percibe que éste prácticamente no es usado en el Nuevo Testamento, lo que dificulta la explicación de su significado a partir de un análisis intertextual neotestamentario. A partir de otros textos y estudios, *hoi par'autoû* se puede traducir por "los que son parte de él", "los que pertenecen a él", "sus enviados"[4], lo que no corresponde necesariamente a su familia "carnal". Investigando la Septuaginta, una de las fuentes lingüísticas para los evangelios, podemos observar que 1Mac 9,44-58 usa el término *hoi par'autoû* para designar a los hombres que están combatiendo junto a Jonatán; 1Mac 13,52 muestra que, después del combate contra sus enemigos, Simón ocupa la ciudad de Jerusalén y empieza a vivir en ella, con los suyos (*hoi par'autoû*), que puede significar el grupo que estaba combatiendo junto con él, incluyendo quizá algunos miembros de su familia, dado que su hijo Juan es mencionado enseguida.

Se percibe nítidamente que 3,20-21 es parte del trabajo redaccional de Marcos que no se encuentra en los otros evangelios sinópticos. Marcos intenta insertar en este contexto fragmentos de tradiciones variadas. Veamos: Mc 3,13-19 habla de los Doce; 3,20 introduce un nuevo escenario en la casa de Jesús, en el cual entra la multitud; el versículo 21 continúa, de manera desconectada: "y habiendo oído los suyos (*hoi par'autoû)* fueron para..."[5]; y 3,22 introduce una nueva perícopa, con nuevos personajes.

Buscando entender el trabajo redaccional de Marcos, dentro del contexto y considerando el análisis, tomo la opción de traducir e interpretar *hoi par' autoû como "los suyos", refiriéndose al grupo de los Doce, anteriormente* mencionados. Éstos están junto a Jesús, en su ministerio cotidiano. Se trata de una relación de perte-

---

[3] Este problema ya fue percibido, en varios manuscritos, en los primeros siglos. En ellos se intenta solucionar el problema sustituyendo la expresión "él fue para la casa", por otra que decía: "ellos fueron a la casa".

[4] Bauer, 1928, p. 973.

[5] La dificultad que se percibe en 3, 20-21 es también evidenciada por la transmisión de diferentes manuscritos (D, W y las traducciones latinas antiguas). Percibiéndose la discontinuidad y el trabajo redaccional, se sugiere sustituir *hoi par' autoû* por "habiendo oído sobre él –de Jesús– los escribas y los otros salieron para...", haciéndose así un puente con 3,22.

nencia que nace a partir de una escucha y no de un parentesco. Por lo tanto, 3,21 se lee así "y habiendo oído los suyos (los Doce), salieron para..."

El siguiente paso indica el otro problema de interpretación. En 3,21 el término *krateîn*, por lo general, se traduce y es entendido como el acto de "prender"; con ello se afirma, inclusive, la hostilidad de la familia de Jesús con relación a Él, la incomprensión con relación a su ministerio, la no-anexión al discipulado. Aquí se equipara el hecho de "prender" a Jesús por parte de su familia, con la acción que realizan sus enemigos políticos y religiosos[6]. Es necesario indicar que para la polisemia intrínseca del verbo *krateîn*, que se observa incluso dentro del mismo evangelio de Marcos, muestra un sentido de "alcanzar", "sustentar", "tomar de la mano", "abrazar", "guardar/proteger", "prender". No tomar en cuenta estos diversos significados es, cuando menos, pecar de negligencia, dadas las múltiples posibilidades interpretativas. Por lo tanto, veamos cómo –y en qué contextos– este verbo es utilizado en el evangelio de Marcos.

> De las 14 veces que este verbo es utilizado por Marcos, podemos distinguir, por lo menos, cuatro contextos y, por lo tanto, cuatro contenidos distintos, a saber: a) *persecución y hostilidad religioso-militar*: 6,17 (Herodes prende a Juan); 12,12 (los líderes quieren prender a Jesús); 14,1.44.46.49 (la prisión de Jesús, en el contexto de la Pasión); b) *mantenimiento de la tradición religiosa*: 7,3.4.8 (los judíos mantienen la tradición de los ancianos); c) *procesos terapéuticos*: 1,31 (Jesús toma a la suegra de Pedro de la mano); 5,41 (Jesús toma a la niña de la mano); 9,27 (Jesús toma a un joven de la mano); d) *expresión de ayuda y protección*: 14,51 (el joven que sigue a Jesús); 3,21 (Los Doce quieren llevarse a Jesús).

Ante estas posibilidades interpretativas, entiendo que la intención de Marcos es destacar, en el contexto, el trabajo cansado de Jesús, su necesidad de descansar y alimentarse, lo que resulta imposible de realizar, debido al "cerco" de la multitud. Todo esto puede dejar a Jesús "atónito", confuso y perturbado[7], lo que motiva la intervención efectiva de los "suyos". En este contexto, toda la acción gira en torno al cuidado y no a la hostilidad, lo que es diferente a lo que normalmente se afirma en los comentarios del texto. La impresión es que la interpretación busca hostigar a la familia de Jesús, incluso a María. No podemos afirmar con certeza que esa fuera la intención de Marcos, pero sí podemos decir que esa es la interpretación que ha asumido la exégesis. De ello no hay dudas. A partir del estudio que estamos realizando, no podemos afirmar con certeza que Mc 3,21 excluya totalmente a los "parientes" de Jesús, pero tampoco podemos afirmar categóricamente que "parientes" tenga una significación exclusiva, con todas sus consecuencias interpretativas.

María, una madre que busca a su hijo (Mc 3,31-35 par)

Después de la discusión con los escribas (Mc 3,22-30), Marcos inicia una nueva unidad de sentido, introduciendo nuevos personajes y un nuevo contenido. Je-

---

[6] Véase por ejemplo Gameleira Soares; Correia Júnior, 2002, p. 180; Myers, 1992, p. 208. Es interesante observar que las referencias para el uso y comprensión de *krateîn* remiten apenas al significado de "prender" y no a otros significados, ¡igualmente presentes en el texto evangélico!

[7] Son los otros posibles significados del verbo *exístêmi*, utilizado al final de 3,21, como resultado de la intervención de los Doce. Normalmente se traduce por "está loco".

sús está en su casa en Cafarnaún, ésta continúa llena de gente (3,32). El texto menciona "a su madre y sus hermanos" (3,21), quienes permanecen fuera de la casa; ellos envían a alguien –el texto no menciona a quién- para llamarlo. La noticia se difunde y el pueblo anuncia a Jesús que "tu madre y tus hermanos y tus hermanas"[8] te están buscando (3,32).

El relato de la presencia de María con sus hijas e hijos no indica, explícita o necesariamente, que exista una situación de conflicto. Ellos están buscando a Jesús. Quieren contactarlo. Sin embargo, aquí también la tradición interpretativa ha acentuado una tendencia hostil con relación a la familia de Jesús, en el sentido de que ella quiere controlar, frenar o interrumpir su acción profético-mesiánica[9].

Este relato está consignado en los tres evangelios sinópticos (Mc 3,31-35; Mt 12,46-50; Lc 8,19-21). En los tres encontramos la presencia de la multitud en la casa de Jesús, la mención de su madre y sus hermanos, la constatación de que la madre y los hermanos están fuera de la casa, la no mención del nombre de María y la ampliación del concepto de familia, desde la perspectiva de Jesús.

Algunos aspectos merecen ser destacados:

a) La no utilización del término "familia": los textos hablan de una composición familiar que no es patrilineal, ni patriarcal. Aparecen la madre, los hermanos y las hermanas. La figura y la autoridad de un *pater familias* no es central en el relato: José no es mencionado. Los textos no transfieren el patriarcado familiar a Dios; tan es así, que la expresión "Padre celestial", aparece sólo en la versión de Mateo, debido a su fuerte tradición judaica.
b) María, con sus hijas e hijos, busca a Jesús para verlo y hablar con Él, es decir busca una relación. Con esto no se ha dicho que lo buscan para controlarlo o desviarlo de su misión.
c) La mención de los dos grupos que quieren estar con Jesús –la multitud y su madre con sus hijas e hijos- apunta a una diversidad de relaciones. No hay que interpretarlos como grupos rivales o contrapuestos, pues queda constancia de que hay contacto entre los dos grupos: Mc 3,31 nos dice que alguien fue enviado[10] para llamar a Jesús; la gente, sabiendo de la presencia de María con sus hijas e hijos, se lo anuncia a Jesús. No hay, en las palabras y en los gestos, ninguna señal de hostilidad o negatividad.
d) Estar "fuera" no indica una postura con relación a la actividad de Jesús, sino una localización en el espacio, con relación a la casa. El término *éxô* es utilizado en los tres relatos sinópticos sólo como adverbio de lugar, nada más. En este sentido, estar "fuera", indica por lo menos dos realidades: Jesús vive en forma independiente en Cafarnaún y su madre vive en otro lugar, tal vez en Nazaret; Los tres textos destacan a la multitud como la cau-

---

8 Nótese que no son muchos los manuscritos, en Marcos., que explican la presencia de las hermanas de Jesús. Obsérvese también que, en la comparación sinóptica, Mt 12,46-50; y Lc 8,19-21 no mencionan a las hermanas.

9 En este sentido, véase por ejemplo B. Foulkes, 1996, p. 59.

10 El término *apostéllô* se usa para definir la autoridad del que envía, en este caso María y sus hijas e hijos. En una interpretación sicológica para explicar la reacción de Jesús, como hijo mayor de María y huérfano de padre ("Jesús hubo de intervenir en muchas decisiones, consultado por su madre, sobre todo después de la muerte de José"). B. Foulkes, p. 62 sostiene que el joven Jesús insistía en su independencia, delante de su grupo de seguidores; en este sentido, los dos grupos se presentan como antagónicos.

sa por la cual María con sus hijas e hijos no pueden entrar en la casa y, por lo mismo, están fuera.

Esta sería, entonces, la primera perspectiva de estos textos: Presentar a María, con sus hijas e hijos, buscando contacto con su hijo, en la casa de éste en Cafarnaún, así como la relación informativa que se establece entre este grupo y la multitud reunida en la casa. La segunda perspectiva de este relato presenta la reacción, los gestos y las palabras de Jesús frente a esta situación. Veamos.

El hijo de María y su familia

Jesús rompe con cualquier concepto de familia, conocido en aquella época y hasta hoy. Sin embargo, ¡esta ruptura no implica negar o excluir la pertenencia de Jesús a la familia de su madre, hermanas y hermanos! El objetivo es crear una *heterotopía*, un espacio distinto, un contra-espacio en el cual se pueda construir relaciones cualitativamente nuevas dentro de un espacio geopolítico-religioso marcadamente patriarcal, injusto y opresivo. Estas relaciones no estarán orientadas por la *patria potestas*, no por los lazos genéticos que definen la pertenencia familiar. El criterio será hacer la voluntad de Dios (Mc 3,35; Mt 12,50); Lc 8,21 va a hablar de lo mismo, pero de una forma más concreta: *recibir y practicar la Palabra de Dios, revelada en la Torá y realizada en Jesús de Nazaret* (cf. Lc 4,16-21). En este sentido, Jesús se vuelve el paradigma del cumplimiento de la voluntad de Dios, pero María también es paradigmática, conforme a lo anunciado en Lc 1.38; desde el principio ella está realizando, haciendo concreta y viable la voluntad de Dios. Por lo tanto, en este contexto y a partir de este relato, no hay por qué elaborar una crítica sobre el desligamiento de Jesús con relación a María como madre.

Sin embargo, en este mismo contexto y relato, hay una mención a "la espada que atravesará tu corazón" (Lc 2,35), en las primeras palabras agregadas a los gestos de Jesús: Mc 3,34 y Mt 12,49 presentan, en primer plano, una limitación de esta nueva familia de Jesús. De acuerdo a Marcos, Jesús mira a las personas que están sentadas alrededor suyo; Mateo limita este grupo a los discípulos y discípulas, quienes son los *hermanos, hermanas y madre*[11] Por un lado, esto es revelador e indica el hecho de que no hay distinción entre hombres y mujeres para el seguimiento a Jesús. ¡En la casa de Jesús y en el grupo discipular había hombres y mujeres! Por otro lado, este gesto y estas palabras son excluyentes: no incluyen a los que están "fuera", a quienes no están en el grupo. A partir de allí, se puede decir que María, con sus hijas e hijos, no está incluida en la familia de Jesús. Esta sería, entonces la "espada que atraviesa el corazón" de María, una expresión de rechazo.

Son, sin embargo, las otras palabras que Jesús pronuncia las que, simultáneamente, "des-atraviesan" esta espada: de la restricción local, de la limitación del grupo reunido en torno suyo, Jesús va a ampliar irrestrictamente, en términos de cantidad y en sentido espacio-temporal, el número de personas incluidas en esta familia: "Quien quiera hacer..." (Mc 3,35; Mt 12,50; Lc 8,21). Aquí, como vimos antes, también María con sus hijas e hijos están incluidos (Hch 1,14). Pero, ¿será que estas palabras de Jesús son capaces de borrar las marcas dejadas por la otra espada?

---

[11] Lucas no hace ninguna de esas acepciones.

María, madre de varias hijas e hijos (Mc 6,3-4 y par)

Después de un bloque de parábolas y curaciones, Marcos vuelve a hablar de María y de sus hijas e hijos. Se trata del episodio en que Jesús vuelve a su tierra, acompañado de sus discípulos y discípulas, y va a enseñar a la sinagoga (Mc 6,1-6; Mt 13,53-58). Es debido a la reacción del pueblo, escandalizado por la sabiduría y las señales de poder de Jesús, que María y su familia son conocidas en Nazaret. En esa tradición, que probablemente tiene su origen en Nazaret, se preserva un registro de la profesión de Jesús, más algunos nombres de los hijos de María, aunque no aparecen nombres de las hijas.

Jesús es presentado como *ho téktôn*, "el carpintero", "el hijo de María y hermano de Santiago, de José, de Judas y de Simón" (Mc 3,6a). Es interesante observar, en la crítica textual, que el hecho de que Jesús tenga hermanos no es un asunto polémico, puesto que todas las versiones traen este dato[12]. Por lo tanto, las hermanas de Jesús, hijas de María, también son conocidas en la ciudad: "¿y no están entre nosotros sus hermanas?" (Mc 6,3b). Lamentablemente no sabemos cuántas fueron, ni cuáles fueron sus nombres; esto es típico de la historiografía androcéntrica. De la ausencia de sus nombres, sin embrago, no podemos deducir que "este silencio refleja el hecho de que las hermanas nunca formaran parte de la iglesia"[13], porque existen muchos textos que hablan de mujeres en el seguimiento y en el servicio a Jesús, sin mencionar por ello sus nombres (véase por ejemplo Mc 15,40-41; Lc 8,2-3; Hch 1,14). Aquí, lo que se destaca del texto y que debe ser mantenido –dado que fue transmitido como dato cierto, o sea sin problemas es que, a más de Jesús, ¡María tuvo otras hijas y otros hijos!

Presentar hijos e hijas a través de la generación materna es totalmente extraño. En Marcos, José no es mencionado ni una sola vez[14]. Esto podría estar indicando, como mínimo, una doble perspectiva a los ojos del pueblo: El término "hijo de María" o fue usado polémicamente como insulto o fue usado para recordar el nacimiento virginal de Jesús[15]. La versión polémica estaría inspirada en la cultura religiosa judía, que estaría insinuando un nacimiento extra-matrimonial, es decir una filiación ilegítima. Un nacimiento virginal de Jesús se encuentra registrado también en el Corán (Azoras 3,45; 5,72; 19 que hablan de Jesús "hijo de María"). Mateo armoniza este asunto, interpretando la tradición en el sentido de que habla de Jesús, no como el "carpintero", sino como el "hijo del carpintero" (Mt 13,55). Los demás datos dados por Mateo coinciden con los de Marcos.

Por tanto, para Marcos y Mateo no es polémico, ni problemático el hecho de que María haya tenido otras hijas e hijos, a más de Jesús (¡véase el detalle de Mt

---

12 La única divergencia se da apenas en la mención de la profesión de Jesús: en lugar de decir que Jesús era carpintero, algunos manuscritos dicen que Jesús es "hijo de carpintero", aludiendo con ello a la probabilidad de que José también haya sido conocido en la ciudad. Con esto, los manuscritos procuran, evidentemente, salvaguardar la identidad de Jesús como hijo legítimo dentro de aquel sistema patriarcal. Sobre esto véase indirectamente Myers , p. 261.

13 B. Foulkes, p. 61.

14 Es diferente en Lucas, que en 4,22 transmite la idea de que el pueblo de Nazaret conoce a Jesús como el "hijo de José", sin mencionar a María con sus otros hijos e hijas.

15 Cf. Gnilka, p. 231.

1,25!). El dato central está en la procedencia humilde y pobre de Jesús y sin embargo reconocido como sabio y poderoso entre los pobres de toda la región. Lucas tampoco tiene problema con el hecho de que María haya tenido otros hijos, pues lo que él destaca del nacimiento de Jesús es que Él es el "primogénito" (Lc 2,7). Será la historia de las interpretaciones la que cambiará el punto central de la tradición bíblica, creando polémica con los otros hijos e hijas de María y esto, a causa de la estructura dogmática de la eterna virginidad de María que la volvió virgen inmaculada[16].

María, José, ángeles, bebé, estrellas, magos, pastores, animales, enemigos, fuga... y un corazón que todo lo guarda.

Quiero enfocar ahora los relatos que mencionan a María en el contexto de la genealogía, del nacimiento y de los primeros momentos de la vida de Jesús. La genealogía de Mt 1,1-17 menciona a Tamar, Rajab, Rut y Betsabé, mujeres marginadas y discriminadas, que protagonizaron la historia de Israel, a partir de la dinámica contracultural. Junto a ellas se destaca María que rompe las estructuras patriarcales de dependencia y sumisión de las mujeres, en una historia forjada y definida a partir de los hombres. No quiero volver a discutir aquí, la mención de María en la genealogía de Mateo y su silencio en la genealogía de Lucas, porque este análisis ya fue realizado exhaustivamente en otros textos[17]. Por este motivo, voy a centrarme en el análisis de los textos sobre el anuncio y nacimiento de Jesús[18].

El evangelio de Mateo, a partir del nacimiento de Jesús, destaca la figura de María apenas como madre de Jesús y esposa de José. En el relato sobre los sabios de Oriente (Mt 2,1-12), María apenas aparece como la madre que está a lado del bebé (2,11). Ninguna palabra se dirige a ella, ni se dice nada más respecto de ella. Después, a causa de la persecución de Herodes y de la necesidad de protección y salvación del niño Jesús, el texto destaca la actuación de José: la aparición de los ángeles, las decisiones y la iniciativa de acción están relacionadas con él (Mt 2,13-23). María es llevada de allá para acá, gracias a la acción de José que se encuentra obedeciendo la orden del ángel; él está bajo "advertencia divina" recibida a través de un sueño (2,22; 2,12). Así, a través del ángel que se le revela a José, María ve trazado el itinerario del nuevo éxodo, por causa de Jesús (Mt 2,15). Es interesante notar que en el relato de la fuga a Egipto y posterior regreso a Israel, María es mencionada por

---

16 Principalmente para la interpretación católica ha sido muy importante afirmar que no se trata realmente de hermanos, sino de los primos de Jesús. Esta tradición viene de algunos padres de la Iglesia ortodoxa griega, para los cuales, los hermanos de Jesús eran considerados hijos de José, fruto de su primer matrimonio. Dentro de esta línea se puede pensar en Clemente de Alejandría, Orígenes, Epifanio, así como Tomás de Aquino. Obsérvese, sin embargo, que esta no fue la opinión general: Eusebio de Cesarea afirma (Historia Eclesiástica 3,11; 3,32, 1-3; 4,22,4) que Simón, el hermano del Señor, era "hijo de Cleofás, un tío del Señor", y que el hermano del Señor, Santiago, llegó a ser obispo de Jerusalén, sufriendo la muerte por martirio. Tertuliano también pensaba que los hermanos y las hermanas de Jesús, mencionados en los evangelios, nacieron como fruto del matrimonio de José y María, después de Jesús. Con esto se asegura la progenitura. Para mayores detalles véase Gnilka, p. 234.

17 Véase por ejemplo Richter Reimer, 1997, p. 145-161; Cardoso Pereira, 1997; Lima Vasconcellos, 1997, p. 28-46.

18 Además de los textos mencionados en la cita 17, puede verse, de forma exhaustiva, Richter Reimer, 2003, p. 37-59.

su nombre sólo por boca del ángel. Su relación se destaca sólo con relación al niño nacido: "toma al niño y a su madre..." (2,13-14.20-21). Su vida está en función de la vida y significado del niño. Ella no opina, no decide. Simplemente va. Ninguna palabra se dice respecto a las dificultades enfrentadas en Belén, en el camino, en período post-parto, en el ritual de purificación...

Del relato de Mateo apenas se puede destacar el *cumplimiento de las profecías*: Belén sólo aparece en este sentido (2,5-6 = Mi 5,2)[19]; la ida a Egipto (2,15 = Os 11,1); la matanza de los inocentes (2,17 = Jr 31,15); el regreso a Nazaret (2,23). Conclusión, Mateo sólo hace referencia a María a causa del cumplimiento de la profecía (1,22-23 = Is 7,14): la virgen concebirá y dará a luz un hijo – Emmanuel, ¡Dios con nosotros!

La perspectiva de Lucas[20] destaca a María más como sujeto de decisión y acción, de lo que hace Mateo. El ángel se le aparece y le y habla a ella y no a José (Lc 1,26-38). El saludo y mensaje del ángel es amistoso, animoso, teológico. María no necesita la intercesión de José, quien ni siquiera aparece en estos momentos. María protagoniza la hierofanía, incluso en la afirmación del anuncio: "He aquí la sierva del Señor" (1,38). Con esto, ella se inserta en la tradición profético-mesiánica de servicio participativo a Dios, a partir de la perspectiva del "siervo de Dios".

María, en la perspectiva de Lucas, participa en el proceso de la nueva creación, la mejor: la re-creación. El mismo Espíritu-*rû^{a}j* que posaba sobre las aguas en el caos original, viene ahora sobre María, y el poder del Altísimo (*Elohim* en hebreo e *húpsistos* en los LXX y en Lucas) la envuelve con su sombra/nube (Lc 1,35; cf. Ex 40,35). Los dos verbos utilizados para la *rû^{a}j* e *húpsistos* apuntan al poder creador de Dios. Lucas hace una especie de midrás a partir del mito original de Gen 1,2, agregándole elementos numinosos de Ex 40,34-38. Nada se dice de lo que acontece bajo la sobra/nube que cubre a María. Pero todo lo que allí acontece será reconocido como santo y el fruto será Hijo de Dios. A la "gloria de Dios" (Ex 40,35) corresponde, en este sentido, la afirmación de la gloria de Dios revelada a través del nacimiento de Jesús (Lc 2,9.14.32; véase también Jn 1,14).

Otro aspecto que se destaca en Lucas es la independencia y autonomía de María con relación a José, algo inusual dentro de aquel contexto. Inmediatamente después del anuncio y su confirmación, María decide visitar, rápidamente a su prima Isabel (Lc 1,39-56). La decisión y acción de una joven mujer que se enfrenta no sólo a las decisiones patriarcales, sino también al camino montañoso de Judea, algo que sin lugar a dudas también era peligroso, debido a los asaltos y a la violencia que podían sufrir los viajeros.

Superado el camino montañoso, finalmente se da el esperado encuentro con la prima. ¡Es en el abrazo afectuoso, cuerpo a cuerpo, en el que se da la otra revelación! De nuevo es una experiencia hierofánica, esta vez de parte de la anciana y embarazada Isabel. Ella pronuncia las dos primeras bendiciones a María (1,42.45). Es en este contexto hierofánico que María puede pronunciar las palabras magníficas (1,46-55).

El cántico de María –el Magníficat– es una expresión de alegría, de fe, que tiene la certeza revolucionaria, tanto del actuar de Dios como el de las personas. Es-

---

[19] El relato es diferente en Le 2,1-5; éste destaca el empadronamiento y, por lo mismo, José y María se ven en la necesidad de ir a Belén, ciudad natal de José, quien es descendiente de David.
[20] Cf. nota 19.

brota a partir del encuentro de las mujeres y de la manifestación del Espíritu, en la casa de Isabel. Allí hay espacio para trabajar, espacio para compartir la alegría y el dolor.

La estructura de Lc 1,46b-55 evidencia la intrínseca relación existente entre la historia personal y colectiva. María, haciendo uso de estas magníficas palabras, demuestra que su historia hace parte de la historia del pueblo de Dios, y que la intervención de Dios en la historia repercute en la vida de cada persona, de la misma forma como la intervención de Dios en una persona puede repercutir e influir en la historia de un pueblo.

Así mismo, Lc 1,46b-50 destaca la historia de Dios en la vida de María: alegría y alabanza brotan a partir de la acción divina en su vida. Dios "mirando hacia abajo", se inclina para ver la realidad histórica de marginación social de María, su sierva (1,38.48). En la interpretación que Lutero hace del Magníficat destaca esto como la más grande y maravillosa acción de Dios en María.

> Pues, visto que Él es el más elevado y que nada existe encima de Él, no puede mirarse a sí mismo; tampoco puede mirar a los lados, porque ninguno es como Él. Por eso ha de dirigir su mirada necesariamente a sí mismo y para abajo; cuanto más bajo alguien está, tanto mejor Él lo observa. Los ojos del mundo, sin embargo, y los de los hombres, hacen lo contrario... Por esto, esa manera de ver las cosas, de mirar a la profundidad, a la miseria y desgracia, es exclusiva de Dios... De esa experiencia básica fluye ahora el amor de Dios y su alabanza. Jamás nadie puede alabar a Dios sin antes amarlo; de la misma forma, nadie pueda amar a Dios si no lo conoce... sin embargo, cuando experimentamos que es un Dios que mira a lo profundo y que socorre a los pobres, despreciados, miserables, desgraciados, abandonados, a los que son absolutamente nada, entonces se vuelve querido con todo el corazón, el corazón rebosa de alegría, reboza y salta a causa de la gran bienaventuranza que recibe de Dios. Y allí está presente el Espíritu Santo...así hace a la dulce Madre de Cristo, enseñándonos, por ejemplo, de su propia experiencia y por medio de palabras, cómo se debe conocer, amar y alabar a Dios"[21].

El término *tapeínôsis*, utilizado para describir la situación de María, es entendido como "humildad" que brota de diversas situaciones y por las cuales una persona, en este caso María, pasa por humillaciones, debido a su situación social de pobreza, de discriminación y marginación (véase el paralelismo, en forma de quiasmo, existente en Lc 1,52-53 que asocia a los "poderosos" con los "ricos", y a los "humildes" con las personas "hambrientas")[22]. Las "grandes cosas" que Dios hace por María están relacionadas con su "mirar hacia abajo"; a partir de ahí es que María es escogida para actuar junto con Dios en la nueva creación. Así mismo, hay una inversión de la situación: aquella que era humillada pasará a ser bienaventurada para todas las generaciones; ¡esto ya comenzó a darse en la casa, por medio de las palabras de Isabel! Y todas las generaciones continuarán experimentando esta misericordia de Dios, quien pone su corazón junto a las personas miserables. Por todo esto, Dios es "nuestro salvador" y su nombre es "santo" y "poderoso".

La segunda parte del Magníficat (1,51-55) destaca las acciones de Dios en la construcción de la historia del pueblo de Israel. También aquí se evidencia el poder y la misericordia de Dios que interviene a favor de las personas oprimidas. La mi-

---

21 Martín Lutero, *El Magnificat*, p. 24-25.
22 Véase además Hch 8,33; Flp 3,21; St 1,9.11; 4,6.

sericordia de Dios está vinculada a la promesa que hizo a "nuestros padres, a Abrahán y a toda su descendencia" (1,55). En este cántico se le da a la joven matriarca María el poder de releer la historia de los patriarcas desde la perspectiva de su propia inclusión y de la reivindicación para la realización y afirmación del derecho a la dignidad de las personas excluidas.

Literariamente, el Magníficat está encuadrado en el encuentro de María con Isabel y a su permanencia en dicha casa, durante tres meses, hasta el nacimiento de Juan (1,26.56). Sin duda, Lc 1,57-80 proviene de otra tradición. El trabajo redaccional de Lucas acopló diversas tradiciones, sin llegar a intercalar directamente su contenido. Desde el punto de vista de la historia de las mujeres es totalmente improbable que María, habiendo permanecido con Isabel los tres últimos meses de su embarazo, la haya dejado antes del nacimiento de Juan. Así, María debería estar incluida entre los *sungeneîs*, los "parientes" de Isabel (1,58) que se alegran con ella por haber vivenciado la misericordia de Dios.

¿Cómo continúa la historia narrada de María en la perspectiva lucana?

Ella da a luz a su primogénito en una situación de absoluta exclusión social: no había lugar en Belén, a no ser junto a los animales. Así, es en el establo donde se manifiesta la gloria de Dios, a través del cuerpo de María, la bienaventurada, y son los pastores del campo los que primero testimonian estas maravillas, pues son ellos los que encuentran a María junto a José y al bebé. El texto enfatiza que ellos recuerdan el anuncio del ángel y se van a anunciar lo que oyeron y vieron. Todo lo que oyeron del ángel y vieron en el establo lo expresan como "palabra vivida, promesas que se cumplen".

Es esto lo que María también oye y guarda: lo que le ocurre a ella, lo que los pastores relatan, ¡La reacción maravillosa del pueblo! Ella guarda todo esto, "guardando todo esto en su corazón" (1,18). Todas sus vivencias se ven acrecentadas por éste. El corazón (*kardía*) es el lugar donde toda la historia es colocada para ser trabajada, reflexionada[23]. En la tradición antropológica judeo-cristiana, el corazón es el espacio para la reflexión que culmina en decisiones y opciones concientes que se transforman en acciones. "Guardar todo en el corazón" no indica una situación de apatía, fatalidad, silencio resignado, sino que implica participación reflexionada que es sondeada en el corazón.

Otro momento importante, ante el cual María se ve en la necesidad de tomar decisiones y hacer una opción personal, se presenta cuando Jesús es adolescente (Lc 2,41-52). Junto a parientes (*sungeneîs*) y otras personas conocidas (*gnôstoí*), María, José y Jesús peregrinan a Jerusalén para celebrar la fiesta de Pascua. Después de la fiesta aparece una afirmación de autonomía por parte de Jesús y la preocupación de María. Esta escena, al igual que en el Magníficat, es la única en la que ella habla. Sus palabras: "Hijo, ¿por qué nos haces esto?, tu padre y yo, sintiendo dolor, te buscábamos" (1,48). "Sentir dolor" (*odináô*) expresa una situación de dolor, aflicción, ansiedad. Es la ausencia de Jesús lo que causa la ansiedad; la madre y el padre hacen todo por encontrar a su hijo. Y viéndolo, se maravillan (*ekpléssomai*), se ponen contentos. La primera reacción es de alegría por haberlo re-encontrado; la segunda es comunicarle la preocupación, a causa de su ausencia.

---

23 "Guardar en el corazón" (2,19.51) no es una acción sólo de María, sino también de las otras personas que escuchan y ven cosas inusitadas (1,66). Significa engendrar un proceso de reflexión, común en la tradición judía (Cf. Gn 37,11 y Dn 7,28).

La reacción de Jesús tiene una doble dimensión en la construcción de su relación con María y José. Una se encuentra dentro de la tradición judía, que probablemente se la enseñó la misma María: aprender a vivir según la voluntad de Dios. Sólo así se entiende que Jesús, con sabiduría, estuviera participando de un diálogo instructivo con los doctores de la Torá (2,46-47). Para quien aspiraba a seguir el camino del rabinato, como Jesús, era necesario permanecer y formarse en el templo, en la "casa de mi Padre" (2,49). En las palabras de Jesús no hay agresividad. Actúa ateniéndose a su mayoría de edad[24]. Él puede buscar su propio camino y presupone que María y José deberían respetar su voluntad ("¿ustedes no saben...?"). Lc 2,50 presenta, por primera vez, una característica lucana que es afirmar la falta de comprensión del camino que Jesús está presto para empezar a andar. Esta falta de comprensión no se limita a María y José, sino que se extiende a sus discípulos y discípulas y a la propia comunidad judeo-cristiana (Lc 9,45; 18,34, etc.). Quizá esta acción y palabras de Jesús hayan sido también "una espada que atraviesa el corazón" de María y José... el texto, sin embargo, "des-atraviesa"el corazón enseguida, destacando la segunda reacción de Jesús frente a la preocupación de su madre y de su padre: retorna a Nazaret con María y José, "y les era sumiso" (2,51), es decir continuaba respetando y honrando padre y madre, conforme lo enseñaba la Torá (Ex 20,12). Esta es la segunda etapa del aprendizaje de María con relación a su hijo Jesús; ella lo reflexiona y guarda en su corazón, sin duda ¡asociándolo con la anunciación de doce años atrás!

Bendito el vientre y los senos de María...

El texto de Lc 11,27-28 está inserto en el contexto literario mayor de 9,51-13,21, que muestra a Jesús y su grupo dirigiéndose a Jerusalén. En la discusión sobre Jesús y el poder de Satanás (11,14-36), los versículos 27-28 forman el centro, mientras que los versículos 14-16; 17-26; 29-32; 33-36 provienen de la fuente Q; sólo los versículos 27-28 pertenecen al material exclusivo de Lucas[25]. Este material exclusivo presenta categorías distintas: la mujer anónima bendiciendo el cuerpo y la maternidad de la mujer/María; Jesús bendiciendo a las personas que escuchan la Palabra.

El estilo literario es un *apoftégma*, esto es, un diálogo corto en el que el maestro siempre tiene la última palabra. La unidad tiene características de construcción narrativa que son propias de Lucas: 11,27 hace parte de la tradición religiosa judía; por otro lado, es muy probable que remita a relecturas de Gn 49,25, es decir al contexto de las bendiciones de Jacob, como lo demuestran varios paralelos de la literatura judía[26]. Estas relecturas y esta tradición religiosa destacan la importancia de la

---

24 Con doce años, los niños estaban aptos para seguir sus propios rumbos, tanto en el campo profesional como en el ámbito familiar. Lc 2,42 menciona esta edad como importante para Jesús.

25 Para mayores detalles ver Richard, 2003, p. 17-20.

26 El Targum Palestino de Gn 49,25 dice: "Benditos los senos de los que mamaste y bendito el vientre del cual saliste". Palabras semejante se encuentran en Avot 2,8 (10), donde Yojanán ben Zakkai –en el año 80 d.C., refiriéndose a Yehoshua ben Jananya, afirma: "bendita la que te parió"; y el Baruc siriaco 54,10 dice: "Bendita mi madre que me parió, entre tantas que parieron, sea alabada entre las mujeres". Dentro de la catequesis cristiana, estas relecturas tuvieron gran importancia como bien lo demuestra el evangelio apócrifo de Tomás que liga lo dicho en Lc 11,27 con lo que se dice en Lc 23,29; esto demuestra también con qué facilidad se usaban los textos en las comunidades judeo-cristianas.

maternidad, como referencia y justificación para la existencia de mujeres, dentro del mundo patriarcal judío. El Jesús lucano, dentro de las características de este evangelio, va a oponer a esta cultura –que es verdadera, una verdad que funciona como una especie de contra-cultura. Jesús no refuta, sino que dirige la atención a un acento distinto: coloca la palabra de Dios, la Torá, como referencia para la bienaventuranza. Con esto cuestiona el hecho de que la maternidad sea la mayor honra y bendición de la mujer –lo que es un factor de exclusión y marginación de aquellas mujeres estériles o de las que optaron por no tener hijos. Así mismo, Lc 11,28 hace parte de esa característica teológica lucana que centra la felicidad, la realización de la Torá y la pertenencia al pueblo de Dios en oír y guardar la palabra de Dios, es decir ponerla en práctica[27].

Al relativizar la maternidad como "pasaporte" para la salvación (1Tm 2,15), el texto ayuda a romper las estructuras patriarcales dentro de aquel contexto. Para Lucas, no es la procreación sino el compromiso con la Palabra lo que hace que las personas pertenezcan al pueblo de Dios y que, por tanto, vivan la bienaventuranza. Esto vale tanto para las mujeres como para los hombres. Para Lucas, el escuchar presupone el actuar. "Guardar la Palabra" significa dejar que ella crezca, eche raíces, fructifique, contemplando la perseverancia, esperanzada en la ética del compromiso con el Reino de Dios y su justicia.

La interpretación de este texto y de esta tradición no debería oponerse a las palabras de la mujer anónima que habla a Jesús. La mujer entendió lo que muchos discípulos no entendieron; en su alegría bendita, ella expresa su fe que, de acuerdo con Lucas, surge de su escucha de la Palabra. Jesús no niega esta alegría, ni la bendición de su madre, sino que apunta a algo más, sin que con ello, necesariamente, esté descalificando la corporeidad y sexualidad de María. María fue y continúa siendo bendita tanto por las palabras de Isabel como por aquellas de la mujer anónima y de muchas otras generaciones. Por eso, las mujeres y los hombres que "guardan la Palabra" se asemejan a ella, porque también acogen a Jesús, el Hijo de Dios, en sus vidas.

María, desde la anunciación hasta la resurrección de Jesús no fue apenas una madre, sino que fue en primer lugar aquella que creía, y creyendo acompañó todo el camino a su hijo amado, Jesús, la nueva creación que se formó en su vientre y que se crió con su leche materna. María creó con su cuerpo y con sus pies el camino, con su corazón reflexionando, con su preocupación, con su alegría y dolor... Ella vio la cruz que era vencida por la resurrección, y fue una de las primeras testigos de que es posible construir una vida cualitativamente diferente, en los espacios que ocupamos y en los cuales nos movemos. Ella no es sólo bienaventurada por haber parido la Palabra encarnada, Jesús, sino que también lo es, de acuerdo con Hch 1,14[28], por "guardar la Palabra", antes y durante la vida de Jesús, y ahora junto a sus otros hijos e hijas, ¡en el seguimiento de su hijo amado! "María es, por tanto, una entre tantas discípulas amadas por Jesús"

---

27 Cf. Lc 10,38-42; Hch 6,1-7; Lc 14,14-16; Véase Richter Reimer, 2000, p. 24-25.

28 Así lo expresa también el evangelio de Felipe, de corte gnóstico: "Tres mujeres caminaban siempre con el Señor: María su madre, [su] hermana y Magdalena, que es llamada su pareja. "María", en efecto, se llaman su madre, su hermana y su pareja" Parágrafo 32, Lab I 107,6-11, *apud* Leipoldt Grundmann, vol. II, p. 401.

Bibliografía

Bauer, Walter, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. 2° ed. Revisada. Giessen: Alfred Töpelmann, 1928.

Bovon, François, *Das Evangelium nach Lukas* (Lk 9,51-14,35). Zürich-Düsseldorf; Benzinger; Neukirchen-Vluyn; Neukirchener, 1996 (Evangelisch-katholischer Kommentar zurn Neuen Testament, vol. III/2).

Cardoso Pereira, Nancy, *Maria vai con as outras, Mulheres libertárias libertadoras da Biblia*. São Leopoldo: CEBI, 1997 (A palabra na Vida, vol. 114).

Foulkes, Ricardo, *La familia de Jesús* (Mt 12,46-50). *RIBLA*. 27 (1996) 55-56.

Gameleira Soares, Sebastião Armando - João Luiz Correia Júnior, *Evangelho de Marcos*, vol. I: 1-8: Refazer a Casa, Petrópolis: Vozes, 2002 (Colección: Comentário Bíblico).

Gnilka, Joachim, *Das Evangelium nach Markus*. 1. Teiband Mk 1-8,26. 3° ed. Zürich; Neukirchen-Vluyn: Benziger Verlag; Neukirchener Verlag, 1989. (Colección: Evangelisch-Katholischer Kommenter zum Neuen Testament, vol. II/1).

Kümmel, Georg, *Introdução* ao Novo Testamento. Traducción de Paulo Feine y Johannes Behm, Isabel Fontes Leal Ferreira y João Paixo Neto. São Paulo: Paulinas, 1982. (Nova coleção Bíblica, vol. 13).

Leipoldt, Johannes - Walter Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento*, vol. II: Textos y documentos, Madrid: Cristiandad, 1975.

Lima Vasconcellos, Pedro, *Uma gravidez sospechosa, el mesianismo y la hermenéutica*, Anotaciones sobre Mateo 1,18-25, *RIBLA* 27 (1997) 28-46.

Lucero, Martín, *O Magníficat* [original escrito en 1523]. En: Comissão Interluterana de Literatura (original y traducción). Martinho Lutero. *Obras Seleccionadas*, vol. 6. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concordia, 1996, p. 20-78.

Myers, Ched, *O evangelho de São Marcos* (Grande Comentario Bíblico). São Paulo: Paulinas, 1992.

Richard, Pablo, *O evangelho de Lucas*. Estrutura e chaves para uma interpretação global do evangelho. *RIBLA* 44 (2003) 7-36.

Richter Reimer, Ivoni, *"No temais... id a ver... y anunciad"*. Mujeres en el Evangelio de Mateo, *RIBLA* 27 (1996) 145-161.

Richter Reimer, Ivoni, *O Belo, as Feras e o Novo Tempo*, São Leopoldo: CEBI; Petrópolis: Vozes, 2000.

Richter Reimer, Ivoni, *E a salvação se fez corpo*. Lucas 1-2 numa perspectiva feminista. *RIBLA* 44 (2003) 37-59.

Ivoni Richter Reimer
Rua 115G, n° 10
Setor Sul
74085-310 Goiânia-GO
ivoni_rr@hotmail.com

SANDRO GALLAZZI

MARIA: LA MUJER, LA HORA Y LA GLORIA

Resumen
El Evangelio de Juan es fruto del conflicto entre dos proyectos antagónicos de Iglesia, presentes en las comunidades a finales del siglo primero. En este contexto polémico es posible trabajar las memorias que la comunidad de Juan guardó de la madre de Jesús, como personaje colectivo, representante de una iglesia de servicio.

Abstract
The Gospel of John is the fruit of conflict between two opposed church projects which are present in the communities at the end of the First Century. In this polemical context it is possible to work with the memories which the community of John kept regarding Jesus' mother as a collective personality which represents the church of service.

Mucho se ha hablado respecto a las razones que llevaron a la redacción del evangelio de Juan: ¿Cuáles son los conflictos a los que el texto responde? ¿Cuáles son los problemas presentes en la comunidad? ¿Cómo es esta comunidad?

Se habla de agnósticos, bautistas, fariseos, del judaísmo oficial de Jamnia by de varias otras cuestiones que, con certeza, estaban presentes a la comunidad joánica.

Me gustaría destacar una perspectiva: El evangelio de Juan es fruto del conflicto entre dos proyectos antagónicos de Iglesia, presentes en las comunidades de finales del siglo primero. Respecto a este tema ya escribí antes[1].

Por un lado, una iglesia claramente jerárquica y no igualitaria: obispos, presbíteros y diáconos son ya tareas constituidas dentro de la comunidad y su función principal es la de "gobierno". Por otro lado, una iglesia de servicio, que lava los pies, la iglesia del pastor que preside y da su vida y no la del pastor que gobierna y manda.

La una es la iglesia cuya primera preocupación es la "defensa de la doctrina" contra los abusos y eventuales herejías que podían surgir. La otra es la iglesia en la que la verdad debe ser construida, vivida y realizada.

La una es la Iglesia en la que el espacio de las mujeres queda fijado: la mujer está marcada por la subordinación al hombre y por estar destinada a la procreación; una iglesia donde nuevos señores van a ocupar el lugar de representantes del Señor: autoridades civiles y religiosas, ¡patrones y maridos¡ La otra es la iglesia donde la mujer es colocada frente a la comunidad como ejemplo de profecía, de discipulado, de apostolado.

---

[1] Sandro Gallazzi, "Da autoridade para a hierarquia", *RIBLA* 42/43 (2002) 12-14.

En el evangelio de Juan, siete veces se hace memoria de una mujer: su madre María hace avenir la "hora" del inicio y fin de la misión de Jesús; en las bodas de Caná y a sus pies en la cruz; la samaritana profetiza y anuncia al Mesías por primera vez; la adúltera nos enseña que la casa de Dios es para los pecadores y no para los justos; Marta –y no Pedro– proclama la fe en Cristo, hijo de Dios vivo; María de Betania unge la cabeza de Jesús; y la Magdalena recibe la misión de anunciar lo central de la fe joánica: "El Dios de Jesús es nuestro Dios, el Padre de Jesús es nuestro Padre".

La "mujer" y la "hora"

En este contexto polémico que es que pretendo trabajar las memorias que la comunidad de Juan guardó de la madre de Jesús.

Es bueno recordar que, por lo que respecta al evangelio de Juan, no conocemos el nombre de la madre de Jesús. En los dos episodios que hablan de ella, es llamada "madre" por el redactor del evangelio, y "mujer por el propio Jesús.

Esto ya nos dice el espacio que va a ocupar María en el evangelio: ella no es una persona que vaya a ser identificada, definida y delimitada por un nombre propio; De cierta manera, ella es una persona colectiva, es la madre, es la mujer en sus relaciones con Jesús y con la comunidad del discípulo amado.

Hay otro detalle que va a servir de clave de lectura: los dos episodios que hablan de María están marcados por el uso de la palabra "hora" que en Juan tiene un significado teológico y simbólico específico. La "hora" es el momento propicio, el momento final, el momento esperado, el momento en que se consolida el proceso de salvación. Es el momento definido por la presencia y, sobre todo, por la muerte de Jesús, cuando su destrucción aparente es leída por Juan como una señal de glorificación del Padre al Hijo, la hora de la institución definitiva de su Reino.

> Jesús, elevando los ojos al cielo, dijo: "Padre, llegó la hora, glorifica a tu Hijo, para que tu Hijo te glorifique (Jn 17,11).

Y es justamente cuando celebra la memoria de María que Juan usa la palabra "hora", al inicio y al final, como para anunciar el inicio y la definitiva consolidación. María es, de esta manera, la mujer de la "hora". La "mujer" que hace que la "hora" para Jesús se haga realidad, es la "mujer" que vivencia y genera el acontecimiento clave para el discípulo amado, cuando ella lo "recibe" como don del amor de Dios y como fruto de la entrega del Hijo Jesús.

La señal de las bodas

> Jesús hizo esta primera señal en Caná de Galilea y así manifestó su gloria y los discípulos creyeron en Él (Jn 2,11).

La primera de las señales, el inicio de la manifestación de la gloria se da en Caná, pequeña aldea de Galilea, a menos de 10 kilómetros de Nazaret, durante una fiesta de bodas en la cual se encontraba la madre de Jesús.

Probablemente ella llegó primera para ayudar en la organización de la fiesta; Jesús llegó después: Él está entre los invitados, junto a sus discípulos. Él viene a sentarse a la mesa, la madre ya había llegado antes, para servir y colaborar.

Algunos pequeños detalles nos ayudan a colocar el episodio en su contexto simbólico. La señal acontece en el "tercer día"; es al tercer cuando acontece lo nuevo. Sin embargo y al mismo tiempo podemos darnos cuenta que este día es el séptimo, el último de una semana que Juan inicia en Betania, a la orilla del Jordán, donde Juan bautizaba (Jn 1,28). La semana que va a llevar a la primera de las señales se encuentra marcada rítmicamente: "al día siguiente..." (Jn 1,29.35.43).

El séptimo día, memorial de la victoria definitiva de Dios Creador, es la génesis, el origen, el principio de la manifestación gloriosa de Jesús. Es interesante notar que el radical hebreo y arameo *qanah* (de donde puede derivar el nombre de la aldea) puede significar *comprar, rescatar* (Lv 25,50), pero también puede significar *crear* (Gn 14,19.22). Me quedo con este último significado, porque me parece más sugestivo. Lo nuevo va a ocurrir.

Otro detalle es el vino. El versículo tres gira alrededor del vino, como si el vino fuera el elemento central de la fiesta. Los ojos de la madre exageran la falta de éste. La boda con vino tiene una dimensión simbólica de banquete mesiánico:

> Yavé Todopoderoso prepara
> una montaña para los pobres,
> un banquete de vinos buenos;
> alimentos jugosos y suculentos
> vinos buenos y depurados (Is 25,6).

La falta de vino presagia destrucción, tristeza, abandono:

> Se grita por vinos en los caminos,
> toda alegría desaparece,
> el júbilo es barrido de la tierra (Is 24,11).

El contexto salvífico en el que debemos leer este pasaje es evidente.

¡No es evidente sólo para Jesús! "¿Y qué con eso, mujer? ¡Mi hora aún no ha llegado!"

Es fácil decir que Jesús estaba poniendo a prueba la fe de su propia madre. Fácil y, sobre todo, inofensivo para Jesús, que saldría así bien parado. Pero es más honesto decir que Jesús no estaba muy preocupado con el éxito de la fiesta. La preocupación, sí, estaba relacionada con la llegada de "mi hora". Él y su misión eran el centro de su interés.

¿Qué era lo que Jesús esperaba?

A lo largo de aquella semana, Juan "vio" al Espíritu descender y permanecer en Jesús (1,32); "vio" que Jesús era el elegido de Dios (1,34); "vio" al Cordero de Dios que quita el pecado del mundo (1,29.36). Los discípulos "vieron" el lugar donde Jesús vivía (1,39); Andrés "vio" al Mesías; Felipe "vio" a aquel que fue anunciado por Moisés y los profetas (1,45). Por su parte, Jesús "vio" a Simón y lo llamó Cefas (1,42); "vio" al desconfiado Natanael de Caná debajo de una higuera y lo reconoció como verdadero israelita (1,47-49); Natanael sabe que Jesús es el Maestro, el Hijo de Dios y el Rey de Israel (1,49). Todos, por fin, "verán" los ángeles de Dios, bajando y subiendo sobre el Hijo del hombre (1,51).

En pocos gestos y momentos, todos "vieron" lo que debía ser visto y conocieron lo que debía ser conocido de Jesús. Y todo esto, incluso antes de que hubiera hecho alguna señal.

En pocos versículos Juan nos da un curso completo de su cristología. Esto vale, sobre todo, cuando lo juntamos con los magníficos versículos del prólogo (Jn 1,1-19)[2].

¡Sólo María, sin embargo, "ve" que está haciendo falta el vino!

Son dos iglesias: una que mira a Jesús y otra que se preocupa por lo que falta en la cocina y en la mesa de los demás.

El Mesías, el Hijo del Hombre, el maestro, el hijo de Dios, el rey de Israel, el anunciado por Moisés y por los profetas, el cordero de Dios, el elegido de Dios, sobre quien descendió ya el Espíritu Santo, sin embargo, ¡todavía está esperando la llegada de la hora¡ ¡En pleno séptimo día!

La mujer provoca, llama a la "excentricidad", convida para que el otro sea el centro de las atenciones de Jesús. El centro no es "mí" hora, sino la hora concreta actual, de quien necesita del vino para alegrar a los invitados.

Lo que determina la llegada de la hora es la necesidad del otro. No es necesario esperar ningún mesianismo escatológico o apocalíptico. Como mujer, ella sabe que "hoy", "ahora", "yo" debo hacer algo[3].

Hagan todo lo que El les diga (2,5)

Las mismas palabras que el faraón dijo al pueblo egipcio con respecto a José (Gn 41,55), sólo que allá, el faraón se aprovechó del hambre del pueblo para aumentar sus palacios y concentrar tierra y poder. Aquí, se trata de la preocupación por el vino en la mesa de los convidados.

Concentrar o repartir: esa es la alternativa.

Autoridad de madre, autoridad de mujer que ve que el vino hace falta y sabe que Jesús no va a dejar de hacer algo. Es así como las tinajas se llenan de agua y el agua en vino nuevo, el mejor.

Purificación para la fiesta, alegría para todos. Se sustituye el sentido de los objetos rituales. Ocurre, de cierta manera, lo que había ocurrido con Juan: el bautismo en el agua es transformado en bautismo por el Espíritu Santo (1,33). El gesto de purificación es sustituido por la vida nueva en el Espíritu. Así mismo, las tinajas de purificación contienen ahora un vino mejor.

---

[2] Es interesante notar que Juan no dice directamente que Jesús fue bautizado por Juan bautista, más aún, sorprende que hable de Jesús como un bautizador (3,22).

[3] Esta es una afirmación que estamos haciendo desde hace tiempo. Cuando hablamos de los diferentes mesianismos decimos, que tal vez nunca antes una mujer se pudo encuadrar en los esquemas mesiánicos existentes, ligados siempre a figuras masculinas –el rey, sacerdote o profeta que fuera el mesías soñado–. Las mujeres afirmarán su protagonismo directo como "restauradoras de *shalom*". El grito y la fe en la acción de las mujeres, desde aquel momento antiguo de lucha contra Sísara, cuando Débora, la madre de Israel, tomó su decisión: *"yo iré contigo"* (Jue 4,9). La mujer no esperó que otro salve hoy o mañana. Ella asume, en primera persona, la causa de la liberación. Como Débora, también Rut dice: "donde tú vayas, también iré yo..." (Rut 1,16). Como Rut, también Ester afirma: "Yo iré también con el rey, a pesar de la ley, y si es preciso morir, moriré" (Est 4,16). Como Ester, Judit también dice: "voy a hacer algo que será recordado de generación en generación... ¡El Señor por mi mano visitará a Israel! (Jud 8,32). Como Judit, también María: "He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra" (Lc 1,38).
La esperanza de *shalom* de la mujer no está depositada en unos sacrificios reparadores en el Templo, realizados por un sacerdote ungido (mesías), ni en los sueños de otro ungido (mesías), perfecto, que vendrá mañana a traernos la salvación. Ni en otro, ni en el mañana. Hoy, yo voy a hacer algo.

Los elogios fijan todo hacia lo nuevo. Ni Jesús, ni su madre van a recoger los agradecimientos y reconocimientos. Nadie puede explicarse lo que ocurrió. Sólo los empleados son conocedores de dicha transformación (2,9).

Jesús y la mujer, su madre, quedan satisfechos con la alegría de la fiesta, de los novios y de los invitados. Fueron cerca de 600 litros: ¡Una gran fiesta!

La mujer engendró el principio, el origen de las señales y de la gloria. Es sólo el principio, por cuanto el grupo que cree que la "hora" ya comenzó es un grupo pequeño: Jesús, su madre, sus hermanos y sus discípulos. Ellos, por algunos días, están juntos en Cafarnaún.

La señal de la cruz

La "hora" esperada llegó. El Hijo va a glorificar al Padre y el Padre va a glorificar al Hijo (12,23; 17,11): es la hora de la entrega consciente (12,27), la hora de la nueva Pascua, la hora de la señal del amor mayor.

> Antes de la fiesta de Pascua, Jesús, sabiendo que había llegado para el la hora de pasar de este mundo para ir al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin (13,1).

Esta es la hora en que Juan va a volver a hablar de la madre-mujer, que sólo ha sido recordada en 6,42 por parte de los judíos que, conociendo al padre y a la madre de Jesús, no entendían cómo podía Él decir que había descendido de los cielos.

El rey está en su trono, no un trono de poder y de magnificencia, sino una cruz sufrida y humillante, pero que es el lugar del rey de los judíos, proclamado así por el poder romano, en todas las lenguas que había en la tierra: hebreo, latín y griego (19,19-22).

A los pies de la cruz, la madre, y con ella otras dos Marías.

Con la llegada de la "hora" de Jesús va a aparecer más de un testigo: se trata de del "discípulo a quien Jesús más amaba". Él aparece por primera vez en la mesa, durante la última cena (13,22) y ahora lo encontramos al pie de la cruz. Lo encontramos como testigo del sepulcro vacío del resucitado (20,2-8) y en el mar de Galilea, anunciando a Simón que es el Señor (21,7).

El discípulo amado es el testigo atento de la pasión, muerte y resurrección de Jesús. Nunca es identificado por su nombre, es una persona colectiva, así como lo es la madre-mujer. El discípulo que Jesús amaba es la comunidad que testimonia y celebra los momentos más importantes de la "hora de la glorificación" de Jesús, ahora. Jesús ve a la mujer y al discípulo. Ellos necesitan unirse y recibirse uno al otro.

> "Este es tu hijo"... "esta es tu madre".

Más tarde, después de la resurrección, Jesús va a pedirle a la Magdalena que anuncie a los "hermanos" lo central del evangelio:

> Anda donde mis hermanos y diles: "Subo donde mi Padre que es vuestro Padre, donde mi Dios que es vuestro Dios" (20,17).

El Padre de Jesús es el Padre de los hermanos, el Dios de Jesús es el Dios de los hermanos. La resurrección hizo posible la concretización de lo que fue proclamado desde el primer capítulo del Evangelio:

A todos los que lo reciban, a los que creen en su nombre, les dio poder para ser hijos de Dios; éstos no nacerán de la sangre, ni de la carne, ni de la voluntad del hombre, sino de Dios (1,12-13).

Sin embargo, antes de que sepamos que el Padre de Jesús es el Padre de los hermanos, el crucificado nos ha anunciado que la madre de Jesús es la madre de los hermanos, de los discípulos amados. Esta es la buena noticia anunciada en la cruz, proclamada como fruto y señal de donación total, de amor infinito de quien da la vida por la persona que ama. La vida y la madre-mujer, la generadora de vida.

Y después de aquella hora, el discípulo se la llevó a su casa (19,27).

La hora de Jesús va a generar la "hora" del discípulo amado: una nueva casa se ha constituido. La madre-mujer que estuvo al inicio de la hora de Jesús, va a estar también en la hora del discípulo; va a hacer posible la hora del discípulo como antes hizo posible la hora de Jesús.

Después de Caná, Jesús, la madre, los hermanos y los discípulos se encontrarán unidos en Cafarnaún. Ahora, a los pies de la cruz, queda sellado un pacto, firmado con la sangre del Hijo. La casa del discípulo será, para siempre, la casa de la madre-mujer. La última voluntad del crucificado es que la Iglesia permanezca unida alrededor de una misma madre, así como lo va a estar de un mismo Padre.

Hermanos no sólo porque tenemos el mismo Padre, sino también hermanos porque tenemos la misma madre.

Hermanos porque tenemos el mismo Espíritu.

Ahora que su hora –aquella que se inició en Caná– se está completando, quien tiene sed es Jesús (19,28). No tiene sed de vino, ni de agua; en lugar de un vino mejor, a Él se le ofrece vinagre.

Cuando recibió el vinagre, Jesús dijo: 'se acabó', e inclinando la cabeza entregó su espíritu (19,30).

Ninguna señal se va a realizar ahora. El vinagre queda como vinagre mismo. A cambio Jesús nos entrega su espíritu, o mejor, nos entrega el Espíritu.

A partir de esta hora será conocido. Nosotros debemos continuar siendo testigos de Jesús, glorificando al Padre en nuestras vidas, sabiendo, junto a la madre-mujer, que nuestra hora acaba de empezar.

No hay que adelantarse a creer en falsos mesianismos, ni adelantarse a alimentar utopías vanas; tampoco sirve esperar por horas que nunca llegan.

Quien sabe la hora, no espera acontecimientos (Geraldo Vandré).

Se trata sólo de mirar con cariño las mesas de los hermanos, ver que es lo que falta sobre ellas y hacer todo lo que Él nos dice para que todos sean saciados en su hambre y sed de justicia.

Desde ya y para siempre, hasta que nuestra propia hora se haga una realidad. Y entonces no será necesaria nunca más una cruz. ¡Nunca más!.

María, la madre-mujer, nuestra madre-mujer, todas las madres-mujeres siempre estarán allá, conocidas, antes que nosotros.

Sandro Gallazzi
Caixa postal 12, Macapá/AP
68906-010, Brasil, cptap@uol.com.br

LUCÍA WEILER

MUJER – MARÍA – COMUNIDAD – PUEBLO

La mujer en Apocalipsis 12

Resumen

La mujer en Apocalipsis 12 acostumbra ser identificada con María, la Madre de Jesús, Reina del Cielo. Este artículo persigue el itinerario interpretativo y los caminos hermenéuticos recorridos para llegar a esta identificación. Propone una lectura de los mitos que dieron origen al relato apocalíptico cristiano. "Deconstruye"el modelo interpretativo individualista y personalista que prevaleció en la Edad Media y reafirma el modelo comunitario, que encuentra en este texto apocalíptico la Mujer – Comunidad- Pueblo.

Abstract

The woman in Revelation 12 is customarily identified with Mary, the mother of Jesus, Queen of Heaven. This article follows the interpretive itinerary and the hermeneutical pathways which were followed to arrive at this identification. It proposes a reading of the myths which gave origin to the Christian apocalyptic account. It deconstructs the individualistic and personalistic interpretive model that prevailed in the Middle Ages and reaffirms the communitarian model, which encounters, in this apocalyptic text, the Woman-Community-People.

¿Cómo y por qué hablar de María en el Apocalipsis, si la lectura del último libro de la Biblia no hace ninguna referencia directa a ella? Las breves consideraciones sobre el tema, arrancan de esta pregunta, y a través del recurso de la hermenéutica feminista de la "sospecha", asumen el desafío y la osadía de alcanzar el camino y las motivaciones básicas que identificaron a María con la "mujer de Apocalipsis 12".

Encontramos tal identificación en el imaginario popular cristiano, pero también en un gran número de comentarios bíblicos y mariológicos. Elementos mitológicos y artísticos llenan a esta mujer de efectos utópicos y misteriosos, representándola, muchas veces, como una diosa o, por lo menos, una semi-diosa.

La piedad medieval, marcada por una mariología personalista, encuentra una fuerte reacción, en épocas posteriores. Tiene lugar, entonces, un significativo rescate bíblico de la figura corporativa de María – Comunidad, Pueblo de Dios. Es en este icono mariológico donde se inscribe la figura de la mujer de Apocalipsis 12,1-17.

Comenzamos situando el libro del Apocalipsis y el estilo literario apocalíptico, con el fin de buscar una aproximación entre el tiempo del escrito y el tiempo de la lectura, que es el nuestro.

Sigue un análisis del texto de Apocalipsis 12, en clave mariológica, teniendo como objetivo realizar una sinopsis de los diferentes comentarios sobre este texto. Finalmente, una propuesta de hermenéutica y un ensayo de relectura, con la tentativa de recrear el texto, dentro de la realidad actual.

1. Apocalipsis y apocalíptica cristiana

"No es sin razón que el libro del Apocalipsis, ocupe el último lugar en la Biblia Cristiana", afirma Elisabeth Schüssler Fiorenza, haciendo mención sobre la dificultad que este libro encontró para ser aceptado en el canon de la Sagrada Escritura[1].

En verdad, el Apocalipsis, considerado como literatura apocalíptica judía, apenas levemente cristianizado, siempre fue un libro sospechoso, infravalorizado y marginado en la tradición cristiana. Esto tuvo consecuencias trágicas para el cristianismo y la Iglesia[2].

Por lo demás, en cuanto la línea eclesial y teológica oficial colocó este libro al margen, el imaginario popular siempre conservó su centralidad, aunque leyéndolo, en la mayoría de las veces, como oráculo profético que descifra y anuncia los acontecimientos presentes y futuros. Los textos apocalípticos serían, así, una alegoría del plan de Dios para el fin de los tiempos.

Hoy, se da una creciente toma de conciencia y un rescate valorativo de la apocalíptica cristiana. No podemos olvidar que la apocalíptica cristiana, en cierto modo, provocó una síntesis entre la tradición profética y la tradición apocalíptica en vigor. Esta síntesis se da en la propia vida de Jesús y en la comunidad post-pascual, desde los comienzos. Según Pablo Richard, "el cristianismo fue desde el inicio, un movimiento profético-apocalíptico"[3].

1.1. Apocalipsis, un libro que revela y esconde

El género literario apocalíptico aparece situado, generalmente, como forma propia de anunciar la Buena Nueva en tiempos de crisis y de persecución. *Persecución,* como causa externa, y *crisis*, como causa interna, de la disgregación de la comunidad.

Al igual que el movimiento profético, también el movimiento apocalíptico busca, con lucidez, una actitud crítica frente a la realidad y una reinterpretación de los hechos a partir de la fe, mostrando el "otro lado", el lado escondido de los mismos hechos, que sólo la fe es capaz de ver. Por esto el nombre *apo-kálupsis* significa *revelar, quitar la venda.* En la propia palabra Apocalipsis, como en todo el lenguaje simbólico, se esconde la tensión entre el revelar y el ocultar. No podemos olvidar que el lenguaje metafórico, propio del género literario apocalíptico, es siempre un lenguaje sólo aproximativo. Al revés de quitar la voz y la venda de los hechos y, sobretodo, de los personajes, la apocalíptica, muchas veces, esconde más que revela. Ahí encontramos el sentido del misterio.

---

[1] E. Schüssler Fiorenza, *Apocalipsis: visión de un mundo justo,* Verbo Divino, Estella (Navarra), 1997, 20.
[2] Pablo Richard, *Reconstrução da Esperança*, Vozes, 2.ª Ed., Petrópolis, 1999, 35.
[3] *Idem, ibidem.*

Por el carácter utópico y el deseo de alimentar la esperanza del pueblo, el Apocalipsis cae en la tentación de esconder el realismo de los conflictos, o revestirlos con una capa simbólica muy recargada. Es dentro de este horizonte interpretativo donde aparece la mujer en Apocalipsis 12, texto releído como mariológico por la tradición cristiana.

1.2. Claves interpretativas y modos de lectura del Apocalipsis

El Apocalipsis, libro controvertido, de larga trayectoria hasta conseguir un lugar en el canon, sigue controvertido en los modos de lectura y en las claves interpretativas.

Elisabeth Schüssler Fiorenza, en su comentario sobre el Apocalipsis, acentúa tres tendencias de la lectura apocalíptica.

La primera, caracterizada por el *literalismo bíblico*, es aquella que busca seguridad religiosa y solidez, como ayuda, para enfrentar las amenazas de la vida cotidiana, en un mundo complejo, amenazador y en continuo cambio. Usa para ello, el modelo interpretativo de la *alegoría.*

La *segunda,* se caracteriza por el uso de la *tipología* y busca un lenguaje de esperanza, como por ejemplo, paradigmas de liberación, en un mundo de pobreza y de opresión.

Ambas contextualizan sus lecturas del Apocalipsis en su propia situación socio-política y religiosa. La diferencia consiste en el hecho de que la primera tiende más hacia el método alegórico tradicional y la segunda hacia el tipológico.

La *tercera* tendencia de lectura del Apocalipsis, se localiza en el movimiento de mujeres en la sociedad y en la Iglesia. Parte del reconocimiento consensual de que el Apocalipsis es un libro androcéntrico.

La autora menciona todavía otras dos corrientes que surgen en la relectura e interpretación crítica feminista de la época: la "deconstructiva" y la reconstructiva[4].

Hoy, esta perspectiva de lectura del Apocalipsis encuentra, más y más, adhesión entre las teólogas y biblistas feministas, en sintonía con las teologías de la liberación latino-americana, caribeña y sud-africana. Así la dimensión política de las visiones apocalípticas aparecen aumentadas, como estrategia, para condenar proféticamente la explotación y la opresión, o para apoyar su visión de justicia.

1.3. El lugar incómodo de las mujeres en el Apocalipsis

Las mujeres y las representaciones femeninas, en el Apocalipsis, como en la mayoría de los libros y de los géneros literarios bíblicos, ocupan un lugar desfavorable, cuando no invisible y poco relevante. Maricel Mena aborda esta temática, rastreando los lugares en donde emergen las mujeres, y sus representaciones simbólicas en el Apocalipsis[5]. Leyendo su interesante investigación y reflexión, percibimos que, en este libro, las mujeres y la simbología femenina, ocupan un lugar secundario, poco relevante.

---

[4] Schüssler Fiorenza, *ob. cit.*, 22..

[5] Maricel Mena López, *As mulheres e as representações do feminino no Apocalipse*. Texto disponible en Internet (maricelmena@ig.com.br).

En las raras menciones explícitas, las mujeres aparecen, generalmente, en una situación de crisis y de contraste entre vida y muerte, bien y mal. Elisabeth Schüssler Fiorenza apunta hacia la tendencia general del simbolismo del mal, en el Apocalipsis, y se opone a su rígido dualismo[6]. Las mujeres aparecen, en esta oposición dualista, bien como la "mujer mala, la prostituta", bien como la "mujer buena, la pura". Así, vemos a Babilonia como la gran madre de todas las prostitutas y de todas las abominaciones de la tierra (cf. 17,5) en contraste con la "novia, la esposa del Cordero" (21,9). Es interesante notar que las imágenes femeninas positivas del Apocalipsis como, por ejemplo, la figura de la mujer vestida del sol, y la de la novia del cordero, son silenciadas, no hablan, permanecen pasivas, sin poder. Según Fiorenza, esto significa que el deseo de poder de las mujeres no es aceptado, sino más bien controlado, cuando no castigado por el poder masculino.

En este cuadro interpretativo dualista y de contraste, entra en escena Jezabel, como personificación del mal (2,18-29). Incorpora la práctica idolátrica de un grupo opositor, que corrompe la práctica solidaria de la comunidad[7]. En contrapartida, la mujer grávida (12,1-17) representa la personificación de la vida y de la esperanza de un pueblo que busca su liberación[8].

Debido al contexto histórico cultural en el cual emerge el libro del Apocalipsis, tanto el lenguaje cuanto los contenidos apocalípticos, son marcados por fuertes expresiones de dualismo, contrastes y oposiciones. Dentro de esta dinámica literaria, acrecentada por representaciones simbólicas y míticas, aparece el contraste entre la Mujer y el Dragón (12, 1-17).

2. Mirando el texto de cerca

El texto narrativo coloca en escena a un vidente, que se encuentra en tierra y contempla el cielo. Su visión no es estática, ni terminada, sino más bien dinámica. Las escenas se suceden con mucha vivacidad, creando expectación y suspenso en las lectoras y en los lectores.

Podemos reconocer tres partes en la estructura del texto de Ap 12,1-17:

12,1-6 - La mujer y el dragón
12,7-12 - Lucha contra el dragón e himno celestial de victoria
12,13-17 - La mujer y el dragón

2.1. La mujer identificada como reina del cielo

La figura de la mujer, vestida de sol, introducida luego del inicio de la visión, es poco conocida en la literatura apocalíptica. Hace alusión al carácter cósmico y a los acontecimientos de los últimos días (cf. Mt 24,30; Ap 12,3;15,1).

Esta mujer tiene la luna bajo sus pies y carga sobre su cabeza una corona de doce estrellas (ver 12,1). En opinión de Lohse, el sol, la luna y las 12 estrellas, pa-

---

6 E. Schüssler Fiorenza, *ob.cit.*, 29.
7 Cf. López, citando a Pablo Richard, *Apocalipse, reconstrução da esperança*, Petrópolis, Vozes, 1996, 106-107.
8 Cf. Pablo Richard, *Apocalipse*, 118.

ra el vidente, no son, no más, ornamentos de mujer. Así el número 12, apunta hacia el hecho de estar representando el pueblo de Dios, las doce tribus de Israel[9].

Esta imagen es originaria del mundo religioso de la astrología. La diosa Isis no era sólo venerada, como diosa madre, en Egipto, sino también en muchas partes del mundo en aquella época. Era representada como una figura cósmica que integra todo: luz y tinieblas, día y noche, fuego y agua, vida y muerte, principio y fin.

La señal grandiosa, que aparece en el cielo, es una mujer grávida con todos los adornos de una reina. Ella dará a luz a un hijo, en el cual es necesario reconocer al Mesías: ya que Ap 12,5 es una realización de la profecía mesiánica (cf. el Sl 2,9)[10].

Siendo el Mesías, identificado con Jesús de Nazaret, sería también posible ver en esta mujer, vestida de sol, a María, la madre de Jesús, atribuyéndole el título de Reina del Cielo. Así la Iglesia de la Edad Media, interpretó esta imagen de mujer apocalíptica y, consecuentemente, presentó y veneró a María, como Reina del Cielo.

Entretanto, siguiendo el texto, vemos que la interpretación de la figura de la mujer asume una dimensión corporativa: además de madre de Jesús, es igualmente la madre de los fieles, su descendencia. Incorpora, así, el verdadero Israel, el Pueblo de Dios de la Antigua y de la Nueva Alianza, del cual nació Jesucristo y al cual pertenecen todas las personas que "observan los mandamientos de Dios y guardan el testimonio de Jesús" (12,17).

2.2. La metáfora de la mujer con dolores de parto

La mujer está grávida y grita en dolores de parto. Esta metáfora, bastante común en textos bíblicos mesiánicos del Antiguo Testamento (Mq 4,9-10; Is 21,3; 26,17), alerta para el proceso paradójico y la tensión dialéctica de esta realidad. Solamente en Is 66,7-8 la llegada de los tiempos mesiánicos es comparada como un parto sin dolores.

En las colecciones de cánticos de alabanza, descubiertas entre los manuscritos del Mar Muerto, encontramos un texto que se asemeja notablemente a la narración sobre la mujer que está en dolores de parto, como llamada a dar a luz al Mesías.

El autor del cántico recuerda las aflicciones de las cuales Dios lo liberó y agradece, porque fue salvado de la violencia de los hombres. Por eso clama a Dios:

> Ellos transformarán mi alma como un navío en alta mar y, al mismo tiempo, la convertirán en ciudad fuerte, frente a los enemigos. Estaba con aflicción como una mujer que está para dar a luz a su primogénito; gemidos y fuertes dolores salen de su boca materna, en tanto aumentan las contracciones del vientre de la mujer grávida (1 QH III, 6-8).

Al sufrimiento de quien se siente en angustia, como un navío en alta mar, o como una ciudad cercada, sigue un largo relato de sufrimiento y de peligro de muerte, teniendo como personaje central una mujer en parto. Así dice el relato:

> Bajo convulsiones mortales, ella dio a luz un varón y bajo dolores infernales, surge del vientre de la parturienta un milagro, un consejero, con su fuerza de héroe y un hombre escapa de las ondas de las convulsiones" (1QH III, 9-10).

---

[9] E. Lohse, *Die Offenbarung des Johannes*, 68-69.
[10] Cf. la nota de la Biblia Tradução Ecumênica – TEB.

Este texto que incluye el milagro del nacimiento del hijo: "como consejero y héroe fuerte", recuerda la promesa mesiánica de Is 9,5-6: "su nombre será: consejero maravilloso, héroe valiente, Padre para siempre y Príncipe de la Paz".

Aunque los textos de Qumrán no se hallen en paralelo directo con Ap 12, ya que falta la imagen del dragón y la cita del Sl 2,9, pueden ayudarnos a comprender el contexto en el cual debe ser entendido el uso de la imagen de la mujer en dolores de parto, para significar el momento de aflicción de las comunidades, hacia el final del primer siglo[11].

2.3. El dragón como figura de contraste con la mujer

En contraste con la mujer en dolores de parto, aparece en el cielo otra señal. Un dragón como enemigo, irritado contra la mujer (ver *Apocalipsis de Baruc* 29,3ss).

En el mundo antiguo, la figura del dragón incorpora la fuerza caótica (ver Is 51,9; Sl 74,12-14) que quiere luchar, como adversario, contra Dios. Su aparición amedrentadora es narrada en estilo tradicional por el redactor del Apocalipsis. El color rojo de fuego, con el cual también era representada Babilonia, en Egipto, recuerda sus intenciones de persecución sangrienta y asesina.

Monstruos caóticos tienen varias cabezas (cf. Sl 74,14). El dragón tenía 7 cabezas y 10 cifras. Aunque podamos ver aquí una alusión a la visión apocalíptica de Daniel (7,7), percibimos que hay una diferencia substancial. No se dice nada sobre la distribución de las 10 cifras sobre las 7 cabezas, pero se menciona que en cada cabeza hay una diadema. Ciertamente, con esto ya se establece una relación de este *dragón* (Ap12,3) con la *bestia* que es mencionada en 13,1, y que aparece adornada de diademas.

La gran fuerza del dragón, es relatada a través de una alusión a Dn 8,10: " su caída arrastrará la tercera parte de las estrellas del cielo, lanzándolas sobre la tierra". Con violencia satánica, entra en el orden celestial y desarmoniza todo.

De forma amenazadora, el dragón se coloca delante de la mujer, para devorar la criatura, luego que naciese. ¿Quién lo impedirá? Aparentemente, muy en breve será su victoria.

La mujer da a luz un hijo, un varón, según el modo hebraico de hablar (cf. Jr 20,15). Él apacentará todos los pueblos, con cetro de hierro (ver Sl 2,9).

Por causa de la criatura, el dragón está furioso, frente a la mujer. Entretanto, no puede hacer nada contra él, porque cuando quiere devorar a la criatura, ella es arrebatada, inmediatamente, hacia el cielo.

La mujer, mientras tanto, continúa expuesta a la furia del dragón, que ahora se dirige contra ella. Empero ella huye al desierto, donde Dios le prepara un lugar y en donde será alimentada durante mil doscientos sesenta días[12]. Este hecho parece no tener ninguna alusión a hecho histórico alguno.

El símbolo del desierto, como lugar sagrado y de protección, marca la historia del pueblo bíblico. En el desierto, el pueblo de Israel experimentó siempre la fidelidad y el cuidado de su Dios (Os 2,16). En este paralelo, se sitúa también la figu-

---

[11] Cf. E. Lohse, *Die Offenbarung des Johannes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, 70.
[12] 3 años y medio; cf. 11,2s; 12,14; 13,5

ra de Agar, que encuentra la manifestación, la protección y la bendición de Dios en el desierto (Gn 16,1-15; 21,1-21). De igual manera, al final de los tiempos, la comunidad encontrará en el desierto una ciudad para su refugio, abrigo y protección, preparada por Dios (cf. 1QS VIII,13-14; Mc 1,3 par.).

La figura de la reina del cielo, proviene de representaciones antiguas. Igualmente es conocida la increíble violencia del dragón. Es enemigo de la mujer porque está por dar a luz al Mesías. El vidente apocalíptico contempla este hecho, como algo que está por suceder en un futuro bien cercano. Por lo demás, el nacimiento de Jesús ya pertenece al pasado. La criatura, después de su nacimiento es arrebatada al cielo y no se habla nada de la actividad terrena de Jesús, ni de su muerte y resurrección. ¿Cómo podemos entender estas particularidades de la imagen? Únicamente las podremos comprender dentro del contexto de los mitos y de la historia de las religiones.

2.4. Origen mitológico de las representaciones apocalípticas de la mujer y del dragón

Hay diversas narraciones mitológicas con los mismos personajes: una mujer, el nacimiento de una criatura y el dragón, conocidas en pueblos y naciones diferentes.

En Grecia es conocido el mito del dragón Pitón que persigue a Leto. Ella estaba grávida de Zeus y tenía que dar a luz a Apolo. El dragón sabe que la criatura será una amenaza mortal. Poseidón, sin embargo, salva a Leto de su persecución y la lleva hacia la isla Ortygia, donde dará a luz a Apolo. Éste se vuelve tan fuerte, después de 4 días, que sale en persecución del dragón y lo mata.

En Egipto, encontramos un mito semejante: el de la diosa Isis. Hathor-Isis es perseguida por el dragón Typhon-Seth. En la pequeña isla Chemnis, ella encuentra protección y abrigo con su criatura recién nacida y puede criarla en la soledad, libre de cualquier persecución. Más tarde, Horos, el hijo, se levanta y vence al dragón.

Muchos mitos, bastante difundidos, hablan pues de una criatura divina que es perseguida por fuerzas caóticas, sin embargo, parte para luchar contra las mismas y sale victoriosa. Había una expectativa muy grande con esta criatura salvadora que surge revestida de fortaleza y de gloria y que instaurará un reino maravilloso de paz[13].

Probablemente, la tradición mitológica del nacimiento de la criatura, recibió una versión judaica, antes de ser asumida por el autor del Apocalipsis. De acuerdo con la expectativa judaica, la criatura, cuyo nacimiento se espera, es el ungido de Dios, que aparecerá como salvador y rey de su pueblo. La mujer, entretanto, es el verdadero Israel, el pueblo de las doce tribus, del cual surgirá el Mesías, que, según el Salmo 2,9, aparece descrito como Señor y Juez de todas las naciones[14].

Elisabeth Schüssler Fiorenza, hace referencia al mito de la reina del cielo y del niño, que era conocido internacionalmente. Encontramos variantes del mismo mito en Egipto, en Babilonia, en Grecia y en Asia Menor, especialmente en textos relativos a religiones astrales[15]. Recuerda que algunos trazos de este mito internacio-

---

13 Cf. E. Lohse, *ob. cit.*, 71.
14 Cf. *Idem*, 72.
15 Cf. E. Schüssler Fiorenza, *ob. cit.*, 116.

nal, aparecen también en el culto imperial romano. Así una moneda de Pérgamo, por ejemplo, muestra la diosa Roma, como el emperador divino. En las ciudades de Asia Menor, Roma, la diosa de los cielos, era adorada como madre de todos los dioses. Su templo más antiguo era el de Esmirna. Su hijo era considerado salvador del mundo y encarnación del dios-sol Apolo. Por esto, para Fiorenza, el autor del Apocalipsis, probablemente está haciendo una alusión al culto ofrecido al Imperio Romano y a la diosa Roma, una vez que presenta a la mujer vestida de sol, como la anti-imagen de Babilonia, símbolo del poder del mundo en su tiempo (Ap 17 y 18)[16].

Por lo que se refiere a nuestros mitos, la criatura era el personaje central, ya que vencía al dragón; aquí, en el Apocalipsis, el personaje central es la mujer y su destino. Una vez que la criatura fue arrebatada al cielo y, como Mesías, está en el trono, a la derecha de Dios, y solamente su pueblo, la comunidad cristiana, continua peregrinando en la tierra, el final del mito debía quedar fuera.

La narración del nacimiento y arrebatamiento, es significativa para fundamentar la razón por la cual el dragón persigue a la mujer. Por eso no se relata en primer lugar la fuga de la mujer hacia el desierto, para que al llegar ahí diera a luz a la criatura, sino que, primero la criatura es dada a luz y arrebatada, y después la mujer es perseguida y puede huir hacia el desierto.

Así una antigua tradición mitológica, puede servir de base para un anuncio cristiano. Con la venida de Jesucristo, se inició la lucha final. La violencia caótica del dragón, se dirigió contra el pueblo de Dios, el cual consigue salvarse por medio de la huída al desierto (cf. también los vv.13-17). En el desierto, por lo demás, está bajo la protección de Dios. Una vez que el mito fue resumido de este modo, fue posible incorporar un mito proveniente de otra tradición, para describir la caída del dragón (vv.7-12).

2.5. El centro del texto: la lucha contra el Dragón

Llegamos aquí, en Ap 12,7-12, al corazón y centro del texto. Un poderoso guerrero se lanza ahora contra el Dragón. El vidente que se encuentra en tierra, contempla, una vez más, el cielo y ve cómo irrumpe un gran combate, una verdadera guerra. Dios permite que sus siervos realicen el castigo del juicio sobre el dragón. Miguel entra en escena, sin necesidad de que sea hecha su presentación. Ya era conocido en la tradición apocalíptica. Él es el protector de Israel, el pueblo de Dios (cf. Dn 10,13.21; Henoc-Apoc 20,5; Jud 9; vea también 1QM XVII, 5-7 y 1QM IX,15-16).

Miguel, con sus ángeles, inicia el combate contra el dragón. La reacción del dragón es poderosa, embistiendo con todas sus fuerzas, mas no consigue vencer. Se rinde y no encuentra ya más lugar para quedarse, con sus milicias, en el cielo[17]. Este espacio fue perdido. Es expulsado definitivamente del cielo y precipitado sobre la tierra. Así la derrota del Dragón fue sentenciada y él, nunca más podrá regresar hacia el mundo de lo alto (cf. Lc 10,18). La imagen de la guerra en el cielo, aparece conectada con la del juicio, donde Satanás tiene la función de acusador y Miguel, de defensor del pueblo de Dios[18].

---

16 Cf. *Idem.*

17 Probablemente existe, por detrás de esta frase, la idea (cf. Ascensión de Isaías 7,9ss. Henoc 7,1) de que Satanás tuvo lu lugar en el cielo inferior.

18 Cf. E. Schüssler Fiorenza, *ob. cit.*, 117.

El himno de victoria de la corte celeste (Ap 12,10-12) es introducido después del drama mitológico, para reclamar la realidad de la salvación que se instaura en el cielo. Sin embargo, el contraste entre el cielo y la tierra, continúa.

En el cielo, reina la alegría y la victoria, porque llegó el tiempo de la salvación, se estableció la fuerza y el reinado de Dios y del poder de su ungido, el Cristo. El acusador (el diablo) fue derribado, expulsado del cielo (12,10-12a). Por esto: "¡Alégrense ustedes, los cielos y los bienaventurados, que habitan en ellos!" (Ap 12,12a).

Con todo, la expulsión de Satanás, del cielo, implica un nuevo "¡Ay!" para la tierra: "¡Ay de ustedes, tierra y mar, porque el diablo descendió hasta ustedes, lleno de gran furor, sabiendo que le queda poco tiempo!" (Ap 12,12b).

2.6. La mujer con dos alas de águila

Después de la mención del nuevo contraste, regresa la figura de la mujer, que diera a luz un hijo varón (Ap 12,13). Cuando el dragón se vio precipitado a tierra, se lanzó inmediatamente en persecución contra ella. Así el v.13 establece un puente redaccional y temático con el inicio del texto (Ap 12,1-2).

Por medio de una maravillosa intervención de Dios, la mujer es salvada del dragón. Recibe dos alas de águila, a fin de poder volar hasta el desierto, lugar de protección. La metáfora de las alas de águila, para representar la nueva fuerza, recibida de Dios, aparece muchas veces en la Biblia (ver Is 40,31). Pero aquí no se habla de un modo genérico de las alas de águila y sí de dos alas muy especiales de una determinada águila que como mensajera de Dios cumple sus órdenes (cf. la *Asunción de Moisés* 10,8) y lleva a la mujer hacia el desierto[19]. En el desierto, la mujer será alimentada y cuidada por Dios (vea 1 Reyes 17,2ss; 19,4ss). Una vez más, es llevada hacia un lugar solitario donde la serpiente no la podrá alcanzar, aunque arme una última tentativa de destrucción.

En base a los antiguos mitos, en los cuales, frecuentemente, aparecen dragones capaces de vomitar torrentes de agua (cf. Sl 74,13; Ez 29,3-4; 32,2-3), el dragón también vomitó, como un río de agua, tras la mujer, a fin de que ella fuese arrastrada por las aguas.

Pero la tierra, que aquí aparece en su personificación de "madre-tierra", viene en socorro de la mujer afligida. La tierra abrió su boca y tragó el río que el dragón vomitara contra la mujer (vea Números 16,28-30)[20].

Así como el pueblo de Dios, en otro tiempo fue llevado al desierto, por la mano benevolente de Dios, o conducido bajo las alas del águila (ver Dt 32,11) y protegido contra todas las persecuciones enemigas, así también la mujer encuentra un lugar de protección en el desierto.

Tenemos aquí una imagen sumamente familiar del Dios-con-nosotros, que está siempre presente en su comunidad y quiere salvarla y sostenerla en todos los momentos de necesidad y persecución (cf. Mt 16,18). Por lo demás, el dragón, aparece

---

19 Nuevamente, el tiempo marcado es de tres años y medio, es decir, el último tiempo de persecución (cf. Dn 7,25; 12,7; Apoc 11,2s.; 12,6; 13,5).

20 Isabel Aparecida Félix; Mercedes de Budallés Diez: "A terra e a mulher. Uma leitura ecológica de Apocalipse 12,1-18", en VV.AA., *Biblia e vida: tecendo com fios ecofeminista,* A Palavra na Vida 177/178, CEBI, São Leopoldo, 2002.

cogido todavía por una mayor furia. Como no puede ya alcanzar a la mujer, se lanza contra su descendencia. Por descendencia, entendemos el pueblo de Dios, personas que, como el Mesías, son hijas e hijos de la mujer. Aparecen caracterizados como los fieles, que guardan los mandamientos de Dios y dan testimonio respecto de Jesús (ver 1,9; 6,9; 19,10; 20,4). Por causa de esto, deben enfrentar y sufrir la persecución del dragón. Esta lucha alcanza a todo el pueblo, a todas las comunidades cristianas, a todo el mundo. Pero se sabe que Satanás ya fue vencido y derrotado y que su furiosa irritación es, apenas, una señal de su impotencia.

3. Hermenéutica y recreación del texto

Dirijamos, ahora, nuestra atención hacia la mujer: ¿quién es esta mujer de Apocalipsis 12? Ciertamente habrá dificultades hermenéuticas al identificarla con María. De hecho, todo el escenario que nos transmite la historia de María, no es el cielo y sí la tierra. Hay una distancia entre María de Nazaret, de Belén y esta mujer del Apocalipsis. Pero queda una pregunta: ¿por qué la tradición bíblica y la mariología, generalmente, identifican esta mujer del Apocalipsis 12 con María, la madre de Jesús?

Revisando algunos comentarios mariológicos[21] encontramos de modo más o menos consensuado, que la mujer descrita en Apocalipsis 12 no es tanto una personalidad individual, sino más bien corporativa. Es la Mujer-Pueblo de Dios, de la Antigua y de la Nueva Alianza.

En el Antiguo Oriente, muchas veces la designación de pueblos y ciudades era hecha a través de la figura de una mujer. En el AT cuando se habla de la Hija de Sión, ésta evoca la ciudad de Jerusalén o de su población (Is 1,8; Jr 4,31; *4.° de Esdras* 9,38ss).

En el contexto histórico de finales del primer siglo, la mujer-pueblo de Dios, vestida de sol y coronada como reina del cielo, "sufre dolores de parto y huye hacia el desierto, es figura e imagen de la Iglesia perseguida, que en su propio cuerpo experimenta las tribulaciones del Siervo de Yavéh"[22].

Y ahora, para concluir, volvemos a la pregunta:
¿Quién es hoy esta mujer?
Vestida de sol
Generando vida nueva
Uno, dos, tres de sus hijos fueron arrebatados al cielo
Pero ella continúa su lucha en la tierra
Firme, sin miedo del dragón de tantos nombres
Tus dolores son de parto, no de aborto

---

21 Por ejemplo: A. Murada, *Quem é esta Mulher? Maria na Bíblia*, São Paulo, Paulinas, 1996; R. Laurentin,*Tratado de Teologia Mariana*, Petrópolis, Vozes, 1965; E. Schillebeeckx, *Maria, Mãe da Redenção*, Petrópolis,Vozes, 1966; I. Gebara - M. Cl. Bingemer, *Maria, Mãe de Deus e Mãe dos pobres: um ensaio a partir da mulher e da América Latina*, Petrópolis, Vozes, 1987.

22 GEBARA,I. BINGEMER, M.Cl., op.cit., p. 100

Porque tienes fe en el imposible
Ningún dragón disminuirá en ti la insistencia por la vida
Continúas concibiendo, gestando, dando a luz con dolores de parto
Nuevas relaciones de género y poder
Eres mujer-Esperanza
Mujer de las alas de águila
Mujer de la solitud, del desierto
Mujer – Comunidad
Mujer – Pueblo
Mujer – Reino de Dios
MARIA

Lucia Weiler
luciaweiler@hotmail.com

MARICEL MENA LÓPEZ

¡AMÉN, AXÉ*! ¡SARAVA**, ALELUYA! – MARÍA Y YEMANJÁ

Resumen
El presente artículo tiene, como punto central, el estudio de los orígenes del culto a María y a Yemanjá, en la tradición católica y en el Candomblé, y cómo estas figuras femeninas se relacionan entre sí. ¿En qué punto puede haber diálogo entre ellas? ¿Dónde hay diferencias? Y cómo estas figuras dan poder*** a las mujeres pobres en la búsqueda de una ética sexual liberadora.

Abstract
The present article's central point is the study of the adoration of Mary and Yemanjá in the Catholic tradition and in the Candomblé, and how these female characters relate to each other, where dialogue is possible, where there are differences and convergences? And how these characters are able to empower poor women in their search for a liberating sexual ethics.

María de Nazaret
y María de Angola
tuvieron un encuentro
en el mismo altar.
Amén, axé.
Una judía,
la otra negra,
comen y beben
con la misma cuchara.
¡Amén, axé!
¡Sarava, aleluya...!

Julio Saraiva, *Cántico afro-brasileiro*

---

* *Axé*: Esta expresión, típica del Nordeste del Brasil, equivale a la nuestra *amén*, es decir, 'así es', 'así lo creemos', 'así lo esperamos' (Nota del traductor).
** *Saravá*: Es una expresión del Norte de Brasil, que expresa alegría, alabanza, contento; más o menos como nuestro *Aleluya* = 'alabemos a Yavé' (Nota del traductor).
*** Para "dar poder a alguien" usan en Brasil, la palabra: 'empoderar' (Nota del traductor).

Diálogo es la palabra que define la nueva relación entre las diversas religiones. Y la exégesis y la hermenéutica bíblicas latinoamericanas, se sienten desafiadas por las comunidades afro-americanas al diálogo o a la comunión interreligiosa entre las religiones de origen africano y la tradición bíblica judeo-cristiana. Sin embargo, para esto, es necesario e importante partir del principio de igualdad entre estas tradiciones. Es por ello que con mucho respeto quiero aproximarme al análisis de la relación existente entre el origen de los cultos de María y de Yemanjá[1]. El contacto de las tradiciones africanas con el catolicismo, aproximó en Brasil a Yemanjá a la figura cristiana de María –especialmente de Nuestra Señora de la Concepción-, festejada el 8 de diciembre, y de Nuestra Señora de Cadeias (Cadenas), en el día 2 de febrero, en Salvador, Porto Alegre, en Brasil, y en otros lugares del país. Este contacto o cruzamiento religioso es denominado sincretismo.

Entiendo aquí el sincretismo, como una síntesis o interacción dialéctica, de la cual resulta algo nuevo, donde la creencia o el rito de uno es reinterpretado por el otro, recíprocamente[2]. Quiero decir, que a las funciones originales (africanas), se sumaron nuevas (afro-brasileñas) El sincretismo explica la influencia mutua entre evangelio y cultura. Esta influencia no significa una yuxtaposición mecánica de trazos diferentes, sino una elaboración, a lo largo de un proceso histórico, de una nueva síntesis que posibilita una interrelación dialéctica y no jerárquica.

La cuestión de encontrar otras fuentes escritas de revelación, además de la Biblia, será el eje central de este estudio. Para tal efecto, parto de una breve presentación del origen del mito y del culto a Yemanjá en la cultura africana y de María en las Escrituras y el culto cristiano. Enseguida, abordo la práctica de la religiosidad popular, en pensar la maternidad y el cuerpo femenino en una perspectiva ética sexual[3] a partir de las mujeres pobres latino-americanas.

1. El mito y el culto a Yemanjá

Agua del mar me llamo, yo voy,
Yemanjá me acoge.
Santo y santo tiene el nombre
Y los Orixás* en Quizomba**
Y el Quilombo*** Libertad (Hermana Ivonete Ribeiro Sales)

Para aproximarnos al culto de Yemanjá, es importante el estudio de las relaciones existentes entre los ritos y los mitos. No para intentar definir lo que viene en

---

[1] La palabra Yemanjá, se deriva de *ye-omo-eja* o *yeyé-omo-já,* cuyo significado es "madre de los hijos-peces" o "madre cuyos hijos son peces". Cfr. J. Elbein dos Santos, *Os nagó e a morte – Pàde, -Àsèsè e o Culto Égun na Bahía,* Petrópolis, Editora Vozes, 1977, 90.

[2] Sobre el sincretismo religioso, ver Alfonso María Ligorio Soares, *Interfaces da revelação – Pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil,* São Paulo, Paulinas, 1003.

[3] La falta de una ética sexual en las teologías feministas y de liberación latinoamericanas, es criticada por Elina Vuola, *Teología feminista, teología de liberación – Los límites de la liberación,* Madrid, IEPALA, 2000.

* Personajes muy importantes de las religiones afro. ** Rituales presentes en las religiones afro-brasileñas. *** Son los descendientes de los esclavos, en Brasil (Notas del traductor)

primer lugar, si es el rito que precede al mito o si es el mito el que precede al rito. Sino para tomar conciencia de que nuestros cultos afro-brasileños "los cánticos, las danzas, los gestos, las ceremonias y los mitos, están intrínsecamente ligados y conforman una única realidad mítica"[4]. Un ejemplo de esta relación, se puede observar en el propio culto a Yemanjá, en Bahía, Brasil, cuando en la danza sus iâos/hijas imitan el movimiento de las olas del mar, flexionando el cuerpo y ejecutando movimientos con las manos, elevadas alternadamente a la cabeza y a la nuca, cuyo simbolismo no alcanzamos a identificar.

Cuando se habla de mito, inmediatamente la tendencia es pensar en algo no auténtico, contradictorio e irreal, pero eso es un serio engaño. Los mitos nacen de un hecho, de vivencias y experiencias religiosas concretas de las comunidades: "la religión 'comienza' donde hay revelación total de la realidad, revelación simultánea de lo sagrado....y de las relaciones del hombre con lo sagrado, relaciones multiformes, mutables, a veces ambivalentes, pero que siempre sitúan al hombre en el propio corazón de la realidad"[5]. Hay que preguntarse por la experiencia que está por detrás del mito, siendo ellas revelaciones de la realidad. Los mitos intentan explicar y dar respuesta al porqué de las cosas. Son historias para develar misterios, pero forman parte de un saber cultivado por los antiguos, donde se habla por medio de símbolos y enigmas, por imágenes y parábolas. Ellas se renuevan en el transcurso de la historia, para transmitir la memoria de los pueblos. No es algo estático, sino dinámico, ya que posee un tiempo propio, diferente al cronológico. En el mito no hay contradicciones. Es un tipo de saber diferente al racional, sin embargo no debe contraponerse a la razón, ya que posee un saber tan "auténtico" como el saber "racional" científico.

El mito de Yemanjá, se sitúa dentro del contexto amplio de la nación de los 'yorubas', de los "Egbá", cuyo culto se desarrolla actualmente en Brasil, en el contexto general de los cultos afro-brasileños. El término 'yoruba', "aplícase a un grupo lingüístico de varios millones de individuos; además de la lengua común, están unidos por idéntica cultura y tradiciones de su origen común de la ciudad de Ifé"[6]. Porque este grupo llegó el último, tuvo una mayor participación en el proceso de reelaboración de la cultura negra en Brasil. Por lo demás, el culto a Yemanjá, no quedó circunscrito a los Egbás o al estado de Bahía, donde se concentraron los africanos de esa cultura. En el correr de los años, se dieron movimientos migratorios dentro del Brasil, que posibilitaron la asimilación del panteón de los yorubas por los africanos de otras culturas. Esto explica el porqué el culto a Yemanjá no se limita hoy, en Brasil, solamente al candomblé de Bahía y fuera de Brasil. Y de Cuba, Yemanjá emigró también hacia los Estados Unidos.

Yemanjá es una figura central en la religión de los 'yorubas'. Se le da culto como 'orixá' de las aguas saladas, del mar. El 'orixá' es "un ancestro divinizado"[7], es una fuerza pura, *axé* inmaterial. El *axé*, es fuerza vital, energía, principio de vida, fuerza sagrada de los orixás".

---

[4] Roger Bastide, *Imagens do Nordeste místico em branco e preto,* Rio de Janeiro, 1945, 111.
[5] Milcea Eliade, *Mitos, sonhos e mistérios,* Lisboa, Edições 70, 1989, 13.
[6] Pierre Fatumbi Verger, *Orixás – Deuses Yorubás na África e no Novo Mundo,* Salvador, Editora Corrúpio, 1981, 11.
[7] Pierre Fatumbi Verger, *Orixás,* 18.
11 E. O. James, *The Cult of Mother Goddess – An Anthropological and Documentary Study*, New York, Barnes and Noble, 1959, 24.

Según una de las tradiciones míticas, de la unión entre Obatalá, el Cielo, y Odudua, la Tierra, nacieron Aganju, la Tierra Firme, y Yemanjá, las Aguas. Ella fue desposada por su hermano Aganju y de este casamiento nació Orungã. Orungã, aprovechándose de la ausencia del padre, raptó y violó a Yemanjá. De esta relación nacieron muchos otros orixás, por esto fue dado a Yemanjá el título de "Madre de los Orixás"[8].

Yemanjá es el símbolo de la Gran Madre primordial. A pesar de que haya sido víctima de una relación violenta, en uno de sus mitos, y haya tenido muchos casamientos e hijos, en su culto, en Brasil, aparece también como madre-virgen. Pero, ¿de dónde viene esta ligazón con la madre virginal? ¿Será que ese simbolismo de madre virgen, es, en cierta forma, una denuncia al estupro del cual fue víctima? Siendo así, su figura es también un símbolo de resistencia e independencia de la maternidad, en relación al hombre. La iconografía africana, la representa en estado de gravidez y con senos voluminosos, símbolo de la maternidad fecunda y nutritiva, que habría dado origen a dos grandes ríos africanos. En esta Orixá-Madre se acentúa en el Candomblé, además de su fecundidad y belleza, el ideal de madre bella. Pero, ¿de dónde viene esta ligazón de fecundidad con belleza?

El culto a Yemanjá, nos remite, sin duda, al mito de la Gran Diosa–Madre de la historia de las religiones, donde desde el inicio, las relaciones sexuales eran promiscuas y donde el parentesco materno era indiscutible. Datos arqueológicos, confirmados por la antropología e historia de las religiones, comprueban la presencia de la divinidad femenina, cuyo culto parece extenderse, a partir de la era paleolítica[9]. El culto de la Gran Madre se habría impuesto así sobre vastos dominios y sobre pueblos muy diversos, asiáticos, semíticos, indo-europeos, africanos, pero no se trataba únicamente de una divinización de la madre. Esa divinidad, además de dar a luz una criatura, presenta otro rasgo distintivo: ella es superior a todos los dioses, siendo al mismo tiempo la Madre y Gran-Diosa[10].

E. O. James afirma que "el culto de la Diosa-Madre debe ser, efectivamente, una de las religiones más viejas y que más tiempo sobrevivió en el mundo antiguo"[11]. Esta Diosa era considerada como la Matriz Fundamental, el gran útero dentro del cual son generadas todas las cosas: dioses y humanos, cielo y tierra, seres humanos y no humanos[12]. Las antiguas civilizaciones urbanas de Sumer, Babilonia, Canaán y otras, continuaron usando la imagen femenina de lo divino, pero emparejada con una divinidad masculina. Las investigaciones arqueológicas sugieren que, en ciertos círculos religiosos de Samaria, Yavé y Asherá actuaban en consorcio. Ese consorcio fue sugerido por la inscripción de Khirbet el-Qom[13]: "yo te bendigo por

---

8 Volney J. Berkenbrock, *A experiência dos Orixás – Um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé,* São Paulo, Editora Vozes, 1998, 236. Ver también Reginaldo Prandi, *Mitología dos Orixás,* São Paulo, Companhia das Letras, 2001, 382.

9 Ver Merlín Stone, *When God was a Woman – The Landmark Exploration of the Ancient Worship of the Great Goddess and the Eventual Suppression of Women's Rites,* San Diego, A Hervest Book, 1978.

10 Pedro Iwashita, *María y Yemanjá – Análise de um sincretismo,* São Paulo, Edições Paulinas, 1991, 183.

11 E. O. James, *The Cult of Mother Goddess – An Anthropological and Documentary Study*, New York, Barnes and Noble, 1959, 24.

12 Rosemary R. Ruether, *Sexismo e religião,* São Leopoldo, Sinodal, 1993, 47.

13 La inscripción de Khirbet el-Qom, localizado al oeste de Hebrón, fue excavada por William G. Dever en 1968-1969. Ver William G. Dever, "Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet el-Qom", en *Hebrew Union College Annual* 41 n.° 40 (1970) 158-189.

Yavé del Sur, y por su Asherá". Sin embargo, rápidamente, esa parcelación divina fue suplantada por el Dios único de los israelitas, Yavé. Así sospechamos que el culto a Yemanjá viene de la matriz matriarcal de la Gran Diosa Madre, de la de la historia de las religiones.

2. María en las Escrituras y en el culto cristiano

> Dichosas las entrañas
> que te llevaron
> y los senos
> que te amamantaron (Lucas 11,27b)

Por motivos de espacio, me detendré en el estudio de María en el evangelio de Lucas, visto que este evangelista, es aquel que nos suministra el mayor número de elementos para una teología mariana. Estudiaré principalmente el anuncio del nacimiento de Jesús, Lucas 1,26-38, preguntándome por el mensaje que el autor quiso transmitir a la comunidad, a través de este relato. ¿Qué preguntas habría sobre el origen de Jesús en el ambiente de la comunidad lucana? O, ¿qué hay por detrás del mito de la madre virginal? Al intentar responder a éstas y a otras preguntas, voy a seguir algunos pasos, iniciando con una breve reconstrucción de la comunidad que generó el evangelio de Lucas. Pero antes, es importante destacar que al hablar de la fe mariana y del mito virginal, nos estamos refiriendo a una experiencia vivida por una comunidad que intenta explicar el origen divino del nacimiento de Jesús. Es justamente por esta revelación abierta a la existencia humana y a los valores del Espíritu, que se puede pensar en el texto como expresión mítica religiosa que explica la manera de pensar y de sentir el origen del nacimiento del hijo de Dios, por determinada comunidad.

El evangelio de Lucas, fue escrito al final del siglo I. El evangelista acentúa que escribió su narración, "después de haber investigado cuidadosamente todo lo sucedido desde el principio" (1,3). Lucas procuró ser, al mismo tiempo, historiador y teólogo. Debido al hecho de insistir en la veracidad del relato, vemos en su composición una cierta preocupación histórico-teológica. Jesús no llegó a ser Mesías, sino que lo fue desde su nacimiento, ya que él es hijo de Dios. Así, desde el comienzo del evangelio, lectores y lectoras son llamados a la contemplación de la fe.

En el evangelio se habla de María de una manera muy especial. Distinguiéndose en él, dos tipos de textos. Vemos, en primer lugar, un extenso fragmento en el cual María representa un importante papel, en el así llamado 'evangelio de la infancia' (Lc 1-2), es decir, en la anunciación, en la visita a Isabel, en el nacimiento en Belén, en la presentación en el santuario y en el encuentro del niño Jesús en el templo. En segundo lugar, vienen los textos en que María tiene, relativamente, poco espacio, es decir, textos referentes a la vida pública de Jesús, con paralelos en los sinópticos (4,16-30; 8,19-21). La perícopa, en donde una mujer de la multitud alaba a la madre de Jesús (11,27-28) se encuentra solamente en Lucas. Y en Hechos, continuación de la obra de Lucas, María es mencionada solamente una vez. (Hech 1,1-14).

En el 'evangelio de la infancia' de Lucas, María aparece en primer plano en relación con José, contrariamente a lo que se nos ofrece en Mateo. La anunciación a

María (Lc 1,26-38) es presentada con escenas vivas, cuya intención se halla en el anuncio de Cristo, ligado, entretanto, de manera inseparable al misterio del nacimiento virginal o a la concepción virginal, por obra del Espíritu Santo. "El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el Santo que nacerá de ti, será llamado hijo de Dios" (Lc 1,35). Lucas se empeña en acentuar que la maternidad de María es una opción libre. Cuando el ángel llega, María no consulta a José, sino que toma su "propia decisión". Lucas ve esta opción como expresión de la fe de ella. En este punto, ya podemos intuir que la comunidad lucana, tiene una sensibilidad especial con las mujeres pobres y despreciadas, cuya fe aparece vinculada al profetismo mesiánico de Israel. Esto se constata por ser Lucas el evangelista que más hace visible el protagonismo de las mujeres en sus relatos.

En cuanto a la estructura literaria de la escena de la anunciación, propongo una división en cinco etapas: el saludo del ángel (vv.26-29), el primer anuncio (vv.30-33), la objeción de María (v.34), el segundo anuncio (vv.35-37) y el consentimiento de María (v.38).

En la primera etapa (vv.26-29) tenemos un saludo de un ángel, con la indicación de que el destinatario de su misión es una virgen (*parthénos*), llamada María. La expresión "alégrate llena de gracia" (*jaîre kejaritômenê*, v.28) es, para el autor, una expresión que resume el obrar de Dios en María. Ella es la elegida para ser la madre de Dios.

En la segunda etapa (vv.30-33), el ángel revela a María quién será esa criatura maravillosa "éste será grande e hijo del Altísimo será llamado" (v.32), y Lucas lo describe como el Mesías davídico, a través de una libre interpretación de 2 Sm 7,8-16, donde tenemos la promesa del profeta Natán a David, que vino a servir como el fundamento de la expectativa mesiánica.

En la tercera etapa (v.34), María pone una objeción: "no conozco varón".

Enseguida, en la cuarta etapa (vv.35-37), el ángel da respuesta a la inquietud de María: el Espíritu Santo vendrá sobre María, y el Altísimo la cubrirá con su sombra (v.35). ¿Qué significa este segundo anuncio? Para Lucas, el nacimiento virginal es una señal externa necesaria, para que la comunidad acepte la filiación divina de Jesús. Él es el Hijo de Dios. En la segunda parte de este anuncio, es dada la señal a María, respecto a la fecundidad de su parienta Isabel. El texto quiere establecer una comparación entre la relación virginal de María y la esterilidad de Isabel. Después de esta comparación, la respuesta de María es inmediata: "he aquí la sierva del Señor, que todo se haga en mí según tu palabra" (v.38).

Sin querer poner en duda el carácter divino del mito virginal, es interesante observar que el verbo *gignôskô* es usado en el v.34, para referirse a la ausencia de relación sexual con un hombre y en el v.38, para ponerse a disposición del ángel. Con todo, en la teología lucana, María en su condición de mujer, encarna lo femenino y lo maternal. Ella es la madre del Dios humano, cuya gravidez se dio sin acto sexual, y el parto sin dolor, a diferencia del resto de las mujeres. La fertilidad y maternidad de María, no confirman su naturaleza humana, pero sí la naturaleza divina de su hijo. Así el advenimiento de Cristo depende totalmente de la iniciativa divina, no siendo el producto de las "obras de los hombres". En esta lógica, la virginidad de María, representa una ruptura decisiva con la sexualidad y la reproducción carnal.

Pero, ¿será que esa ruptura es un mecanismo de resistencia implementado por las mismas mujeres frente a su destino "natural" de sexualidad y reproducción hu-

mana? ¿Será que no hay por detrás una denuncia al abuso sexual vivido por las mujeres de esta época? Si esta cuestión tiene fundamento, habrá que pensar en el origen de ese mito virginal y descubrir cómo esas construcciones míticas de la maternidad divina nos 'dan poder' en la construcción de una nueva ética sexual que parte del cuerpo sufrido de nuestras mujeres pobres del continente. Pero antes, me pregunto por la relación existente entre María y los cultos grecorromanos de los primeros siglos del cristianismo.

La proclamación del dogma de María Madre de Dios (*Theotókos / Dei genitrix / Deípara*) se dio en el 431 en la ciudad de Éfeso, en Asia Menor, donde durante muchos siglos, floreció el culto de la Diosa Artemis. En el cap. 19 de los Hechos de los Apóstoles se relatan los acontecimientos que tuvieron lugar en Éfeso, durante la visita de Pablo, cuya evangelización provocó un motín de los obreros: "y no sólo está en peligro de caer en descrédito nuestro oficio, sino también, el templo de la Gran Diosa Artemis, no será apreciado y ella será despojada de su grandeza, a quien toda Asia y la tierra habitada adoran" (Hech 19,27). Este relato nos muestra que el culto a Artemis dominaba no solamente la vida de Éfeso, sino el mundo de la época.

Entonces, ¿quién es esa Artemis de quien habla el texto? "Diana o Artemis es hija de Latona y de Júpiter, hermana de Apolo. Siendo testigo de los dolores maternales de Latona, concibió tal aversión al matrimonio, que pidió y obtuvo de Júpiter el favor de guardar su virginidad perpetua, como su hermana Minerva. Por esta razón estas dos diosas recibieron del oráculo de Apolo el nombre de Vírgenes blancas"[14]. Las estatuas más arcaicas representaban a la diosa agarrando y exprimiendo sus senos, para significar su cualidad de madre de todas las criaturas. De ella sale la vida, razón por la cual se adornaba su cuerpo con seres animados y vegetales.

A pesar de que la vinculación de María con los mitos de la Diosa Madre de la antigüedad sea ampliamente rechazada desde los escritos de los padres apologistas, es importante resaltar, que fue en el contexto religioso y mitológico del culto de las Diosas Madres, que el culto de la Virgen María, Madre de Dios, fue tomando forma, y en el que las primeras bases dogmáticas fueron lanzadas.

El mito virginal remonta, pues, a las antiguas mitologías de las diosas. En este contexto, creo que la maternidad virginal no es vista en términos exclusivamente negativos, si la aceptamos como una opción de resistencia frente al destino sexual de todas las mujeres. Ellas son madres vírgenes porque están revestidas del principio universal, es decir, de la fertilidad presente en todas las mujeres. Sin embargo, surgen problemas cuando se universaliza la maternidad, como siendo la vocación de toda mujer. El símbolo de estas diosas y también de María como madre de toda la humanidad, en cierta forma, viene a reforzar la construcción social de la maternidad como finalidad última del ser mujer.

En suma, se puede decir que María es, en el 'evangelio de la infancia' de Lucas, importante no solamente como persona histórica, sino también como símbolo fundamental de la fe y de lo femenino, como arquetipo, como figura primordial de la Gran Madre con su hijo divino.

---

14 Pedro Iwashita, *Maria e Iemanjá,* 270..

3. María – Yemanjá

La estrella brilló
Allá en lo alto del Mar,
Es nuestra Madre Yemanjá.
Seas bienvenida
Nuestra Madre del mutuo amor.
Vénganos a salvar
Por la cruz del Señor[15]

En este ítem, me propongo hacer un paralelo entre María y Yemanjá, ofreciendo elementos convergentes y divergentes en el nivel vivencial y simbólico, visto que desde el punto de vista doctrinal, no es posible hablar de asimilación de Yemanjá por María, pues cada figura guarda su personalidad y realidad propia. María es la Madre de Dios, pura, inmaculada, virgen y santa, y Yemanjá, la diosa del mar y madre de los 'orixás'. Pero, desde el punto de vista vivencial, ellas son complementarias.

La comparación es un procedimiento didáctico importante. Un primer elemento de comparación es que ambas son realidades teológicas, espirituales, es decir, objetos de fe. Son también personalidades históricas, aunque la historicidad de Yemanjá no sea comprobada por el pensamiento "racional", siendo vista como una simple figura mítica y cósmico-natural. Con todo, ambas realidades deben ser consideradas y respetadas en sus respectivos niveles. Esta distinción nos ayuda a superar los preconceptos e intentar comprender la función positiva de los mitos, pues el mito es un fenómeno universal de la humanidad, que busca el origen y el sentido de la vida.

Siendo esto así, es imposible negar que ambas tienen origen mitológico y representan la maternidad y la familia como dones divinos. A ellas se les ofrece culto y son reverenciadas por sus respectivas tradiciones, siendo idealizadas por el fruto divino de sus vientres. Esta maternidad divina, aunque a primera vista se distancie de la realidad corporal de las mujeres, aparece también como resistencia y denuncia de los abusos constantes de los hombres.

En suma, Yemanjá y María, nos remiten al mito de la Gran Diosa-Madre, puesto que ambas tienen mucho que ver con el arquetipo de diosas de la antigüedad. Ellas presentan elementos pre-cristianos. Por esto, no deben ser reducidas al dualismo cuerpo-alma, de la tradición cristiana-helenista. Cuando rompemos las fronteras que el pensamiento dualista nos impuso, y percibimos que estas figuras son seres integrales, que son manifestaciones de lo divino, podemos buscar nuevas formas de pensar nuestros cuerpos, nuestras sexualidades femeninas. Y éste será nuestro siguiente paso.

---

15 M.A. Molina. *Saravá Iemanjá,* Rio de Janeiro, s.d.,103-104.

4. Pensando nuestros desafíos, a partir de los rostros de las mujeres pobres

María, María es un don,
una cierta magia,
una fuerza que nos alerta.
Una mujer que merece vivir y amar
Como otra cualquiera del planeta.
(Milton Nascimento, música popular brasileña)

Los cultos a María y Yemanjá, son hoy, en América Latina y en el Caribe, grandes expresiones de fe y de religiosidad popular. Esta religiosidad, en la mayoría de los casos, pasa hasta por la negación de los propios cuerpos de las mujeres. Así las mujeres pobres latino-americanas, en la actualidad, se sienten desafiadas en lo que dice respecto de su participación como sujetos de pleno derecho en cuanto a sus propios derechos reproductivos. De este modo, María en la tradición católica, nos lanza desafíos por lo que se refiere a la construcción de las identidades, sobre todo de las mujeres más pobres del continente. Ya que no hay nada en el Nuevo Testamento que implique alguna superioridad especial de la virginidad sobre el matrimonio, o que las relaciones sexuales sean pecaminosas. María nos anima, en la medida en que es ella quien, independiente de su novio, José, toma la opción de llegar a ser Madre de Dios. Así, son las propias mujeres y no las doctrinas las que deben discutir los temas relacionados con la vida y la muerte de las pobres, ya que son ellas las que mueren diariamente, por razones conectadas con la reproducción. De este modo, nuestra teología se enraíza en la realidad concreta de las mujeres.

Pero no podemos olvidar que estas figuras femeninas, oficializadas en los dogmas y en las doctrinas, contribuyeron en cierta medida, en el control del cuerpo femenino por las jerarquías eclesiales. Por eso, a lo largo de este estudio, me propuse rescatarlas de las interpretaciones oficiales que promueven, a partir del mito virginal principalmente, la negación de la sexualidad femenina. A pesar de que para la mayoría de las mujeres, su relación con María va más allá de estas limitaciones doctrinales, al verla como madre, hermana, amiga comprensiva y compañera de lucha. Es importante descubrir cómo esas construcciones míticas de maternidad divina, nos 'dan poder' en la construcción de una nueva ética sexual que parte del cuerpo sufrido de nuestras mujeres pobres del continente.

Siendo así, intento abordar, aunque sea de manera sucinta, tres aspectos del simbolismo de María y Yemanjá, que nos ayudan en la construcción de una ética sexual liberadora: la afirmación del poder, del cuerpo y de la herencia de las mujeres. Existen muchos otros significados de estas "Diosas" que no analizaré en esta oportunidad.

1. Afirmación del poder: El sentido básico del símbolo de estas figuras divinas, es el reconocimiento de la legitimidad del poder femenino, como un poder benéfico e independiente. En este sentido, las mujeres desafían la visión patriarcal, según la cual el poder de las mujeres es inferior y peligroso.
2. Afirmación del cuerpo: Ese poder femenino, pasa indiscutiblemente, por la afirmación del cuerpo de las mujeres y del ciclo de vida que éste expresa. El ideal de madre bella y joven, que las tradiciones sobre María y Ye-

manjá nos presentan, nos desafía al reconocimiento del valor del cuerpo femenino en su triple aspecto de juventud, madurez y ancianidad, esto es, como doncella, madre y anciana sabia.

3. La herencia de las mujeres: El reconocimiento del cuerpo integral de la mujer en sus ciclos vitales, nos desafía en la necesidad de la recuperación de nuestra herencia ancestral. De este modo, las mujeres aprenden a valorar a la juventud, la creatividad y la sabiduría en ellas mismas, en las otras mujeres y especialmente en las mujeres ancianas que ayudarán a preservar nuestra herencia ancestral.

La relación entre María (mujer blanca) y Yemanjá (mujer negra) nos ayuda también en el reconocimiento de la belleza de nuestro verdadero ser, de nuestro ser de mujeres negras, indígenas, blancas, que constituímos la diversidad y la multiculturalidad. En este sentido, el dualismo de superioridad e inferioridad, del blanco en relación con el negro, queda superado. Cuando logramos romper con las fronteras que el pensamiento dualista nos impuso, podemos pensar en nuestro cuerpo como siendo parte de un cuerpo mayor. Podemos sentir nuestros cuerpos en relación a los otros. Podemos sentir las necesidades y los problemas de las otras y de los otros. Siendo así, nuestra lucha por la vida aquí manifiesta, debe ser un compromiso de todas y de todos.

Maricel Mena López
Avenida Wilhem Rotermund 901A
Morro do Expelo
São Leopoldo/RS
93030-000
Brasil
maricel@est.com.br

GRACIELA CHAMORRO

MARÍA EN LAS CULTURAS Y RELIGIONES AMERINDIAS

Resumen
En este artículo, pretendo mostrar el papel que María desempeñó en la evangelización de los pueblos indígenas en las Américas, considerar la reacción de los indígenas frente a esta práctica y el hecho de por qué, a pesar de la profunda fe mariana que impregnó más de tres siglos de colonización, la importancia de María es hoy, tan desigual entre los pueblos indígenas contemporáneos.

Abstract
In this article I aim to show the role which Mary fulfilled in the missioning of the indigenous peoples of the Americas, consider the reaction of the indigenous in the face of this practice and the fact of why, in spite of the deep Marian faith which impregnated more than three centuries of colonization, the relevance of Mary is so uneven among contemporary indigenous peoples.

1. María: "la conquistadora"

La conquista espiritual de los pueblos indígenas de las Américas, tuvo en la imagen de la Virgen María uno de sus instrumentos más decisivos. La imagen, como es de conocimiento, fue restablecida por el Concilio de Trento, frente al iconoclasticismo protestante, como vehículo de edificación en los misterios de la fe y como aliada en la "evangelización" de las Américas.

María Cristina Serventi[1] compiló algunos ejemplos de esa práctica. En Chile, en la misión de la Araucania, el P.Vecchi escribió que él y sus compañeros cargaban una cruz con una imagen de los misterios principales de la santa fe, la hincaban donde hallaban indígenas reunidos, entonaban cánticos en la lengua aborigen, oraban, leían el catecismo, explicándolo a continuación[2].

En Canadá, jesuitas franceses también utilizaron imágenes en la evangelización de los Hurones y de los pueblos de las montañas[3]. Entre los diversos grupos

---

[1] Regina Maria A. F. Gadelha (ed.), *Missões guarani – Impacto na sociedade contemporânea*, EDUC-/FAPESP, São Paulo, 1999, 334-335.
[2] Cartas Anuales de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús, Talleres Casa Jacobo Peuser, Buenos Aires, 1927-1929, vol.19, 123-124.
[3] Michael Vovelle, *Les âmes du purgatoire ou le travail du deuil*, París, 1996, 133.

guaraní, en las selvas subtropicales de Argentina, del Brasil, Paraguay y Uruguay, los misioneros cargaban, en las primeras décadas de su trabajo, preferencialmente, imágenes pintadas sobre telas, tablas o papel, ciertamente por motivos prácticos, pero también, como señalan Serventi y Sustersic[4], porque la pintura asombraba a los indígenas, de forma mucho más efectiva que una escultura. A pesar de ser pintura plana, tenía la misteriosa capacidad de parecer tridimensional, aumentando sin duda, el impacto emocional.

María, no solamente estuvo presente en el nivel de la imaginería misionera, sino también en la retórica de los conquistadores. Así, según Vargas Ugarte, ella fue llamada "la conquistadora" por Fray Bartolomé de Olmedo, en Guatemala[5], y por el jesuita Roque González de Santa Cruz, "atribuyendo su presencia a los acontecimientos prósperos de sus empresas"[6]. El título atestigua la incorporación de María en la empresa hispánica de la conquista. Y en eso se enraíza una de las ambigüedades de la fe mariana en América Latina. Como lo avala González Dorado, "la Virgen 'Conquistadora' debía significar, para el agredido mundo amerindio, como el símbolo y la fuerza de sus enemigos, y como causa de sus derrotas, en una guerra evidentemente injusta"[7].

2. La reacción de los pueblos indígenas

Frente a "María conquistadora", las poblaciones indígenas reaccionan, en algunos casos y en primer lugar, rechazando su imagen y, en otros y más tarde, aceptándola e incorporándola a sus necesidades y maneras de representación.

2.1. Quiebran, rasgan, destrozan

Los pueblos guaraní figuran entre los grupos que interpretaron que las imágenes eran portadoras de un poder maléfico. Evitaban el aproximarse a ellas "para que no se les pegase la muerte", escribió Roque González de Santa Cruz, en 1615[8]. La robaban y la destrozaban, queriendo destruir, de esta manera, a los misioneros que las cargaban. "Sentimos, y fue como un dolor muy grande, el destrozo execrable que cometieron en una imagen de la Virgen, prenda querida del santo Padre Roque, la cual había sido compañera en sus peregrinaciones", anotó Ruiz de Montoya[9].

El historiador de la Compañía de Jesús, Pedro Lozano, recoge en su obra un hecho semejante en el pueblo guaraní-chiriguano. Luego de dar muerte al P. Julián Lizardi, los indígenas partieron, de arriba hasta abajo, una pintura de Nuestra Seño-

---

4 María Cristina Serventi y B. D. Sustersic, "La función de las imágenes durante las primeras décadas de la labor misional: testimonios del Paraná, del Tape y del Guayrá", en *VI Jornadas Internacionais sobre Missões Jesuíticas*, Marechal Cândido Rondon, Unioeste, Brasil, 1996.

5 Antonio González Dorado, *Mariología popular latinoamericana – De la María conquistadora a la María liberadora,* Loyola, Asunción, 1985, 30.

6 Antonio Ruiz De Montoya, *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguay e Tape* [1639], Martins Livreiro, Porto Alegre, 1985, 200.

7 González Dorado, *Mariología popular latinoamericana,* 35.

8 Cartas Anuales de la Provincia, 1927-1929, vol. 20, p. 24.

9 Ruiz De Montoya, *Conquista espiritual feita pelos religiosos,* 200.

ra, inseparable compañera del misionero, y derribaron la imagen titular, arrancándole la cabeza y las manos[10].

2.2. Se agarran al poder de su nombre

Pero también los indígenas se apropiaron de la figura de María y, no pocas veces, se remitieron a ella, para buscar legitimidad frente a los cristianos o para adueñarse del poder que emanaba de su nombre o de su imagen. Así, por los años 1579, el líder de una revuelta en los alrededores de Asunción, *Oberá,* afirmaba haber "nacido de una virgen". Entre 1660 y 1661, en el poblado de Arecayá, junto al Río Jejui, el indio bautizado *Rodrigo Yaguariguay,* acompañado de su mujer y de su hija, se proclamó "Dios en tres personas": él, "el padre", y las mujeres que le acompañaban, "Santa María" y "Santa María la Menor", respectivamente[11].

2.3. La evocan como la madre bondadosa

En algunos lugares más pronto y en otros más tarde, María acabó volviéndose una de las imágenes más difundidas entre los pueblos indígenas. Según Serventi, "ella actuaba como un factor poderoso de cohesión, concentrando una trama compleja de sentimientos y emociones, que le permitían actuar como depositaria de la identidad del pueblo en peligro de disolución"[12]. Con algunos ejemplos, me gustaría ilustrar esta calificación.

2.3.1 En México

El culto a la Virgen de Guadalupe, en México, data del comienzo de la implantación del cristianismo entre los *náhuatl.* Se cuenta que por el año 1531, el menospreciado indígena Cuauhtlatoazin (1474-1548), bautizado como Juan Diego, se encontraba de camino a la iglesia, cuando contempló una mujer maravillosa, cuyas vestiduras irradiaban una luz como la del sol, indicando con eso su ser divino.

Ella se presentó como "ichipohtli Sancta Maria...Inninantzin inhuelnelli teotl Dios", que quiere decir: "sepa y entienda que yo soy la eterna virgen santa Maria, la madre del verdadero Dios, autor de la vida, creador del cielo y de la tierra"[13]. Y, según Vargas Ugarte, la multitud la aclama como "¡noble indiecita, noble indiecita, Madre de Dios, noble indiecita, toda nuestra!" ya en 1531, cuando el obispo de México, Fray Juan de Zumárraga, en devota procesión, se encaminó al cerro del Tepeyac, lugar de la aparición de la Virgen y lugar de culto pre-hispánico, con el poncho del indio Juan Diego, donde estaba grabada la imagen de María[14].

---

10 González Dorado, *Mariología popular latinoamericana, p. 37.*

11 Chamorro, Graciela, *A espiritualidade guaraní – Uma teologia ameríndia da palavra,* São Leopoldo, Sinodal/IEGP, 1998, 84.

12 Gardelha (ed.), *Missões guarani,* 337-338.

13 Virgilio Elizondo, "Maria und die Armen – Ein Modell evangelisierenden Ökumenismus", en Hans Küng, Jürgen Moltmann, Elisabeth Moltmann-Wendel (eds.), *Was geht uns Maria an?* Beiträge zur Auseinandersetzung in Theologie, Kirche und Frömmigkeit, Gütersloh, Gütersloher Mohn, 1991, 134.

14 González Dorado, *Mariología popular latinoamericana,* 39-40.

Ya Bernardino de Sahagún[15] sospechaba en el siglo XVI que en la persona de la Virgen de Guadalupe, los pueblos indígenas daban culto a su antigua divinidad femenina *Tonantzin* y es sabido que en los años subsiguientes, la Inquisición se ocupó de "reparar" esa indeseada indigenización.

En base al comentario de Virgilio Elizondo, las supuestas palabras de María al indio Juan Diego, podemos decir que aquí se trata de una intervención divina, de una revelación de Dios en la lengua y en las formas de representación *náhuatl*. La pareja *Tonantzin-Quetzalcóatl*, como es sabido, era fundamental en el panteón mexicano y representaba la fase femenina, *Tonantzin*, y masculina, *Quetzalcóatl*, del principio creador originario[16].

Al identificar María con *Tonantzin* (la divinidad indígena que los misioneros consideraban diabólica, intentando exterminar su culto) el episodio con Juan Diego apunta hacia la activa y constructiva reacción de los *náhuatl*, frente a la misión entendida como extirpación de la cultura y religión aborígenes. En el contexto de exterminio y violenta subyugación, María/*Tonantzin*, se dirige a Juan Diego diciendo: "Tengo el vivo deseo de que en este lugar sea erigido un templo, para que yo pueda estar presente en él, y brindar mi amor, mi compasión, ayuda y protección, pues yo soy tu madre bondadosa...que escucha vuestro clamor y os quiere librar de todas vuestras necesidades, dolores y sufrimientos"[17].

Con un ejemplo oriundo de la sociedad, me gustaría hacer un contrapunto al ejemplo anterior, de procedencia azteca, para con ello, ilustrar el complejo mundo indígena mexicano. Según Eugenio Maurer, para las comunidades indígenas *tseltal* la Virgen María, al lado de Jesús Cristo, es la santa patrona más prestigiosa y posee la virtud de interceder a favor del pueblo, delante de Dios, algo así como el licenciado que traduce al gobernador los pedidos de la población, que no habla castellano.

María, al igual que los demás santos patronos, aparece envuelta en una especie de pacto: la comunidad se encarga de honrarla y ella les concede, en intercambio, una protección especial, como un lugar para vivir. Así la comunidad de *Guaquitepec*, en Chiapas, dice a la Virgen María: "Fuiste tú, Virgen Santa, la que me procuraste este lugar, para que yo quede aquí". El autor destaca todavía que, para el pueblo *tseltal*, ya en el principio del mundo, los santos aparecieron en el poblado, para lo cual Dios los envió. En su evaluación, los santos hace siglos que están "tseltalizados", hasta tal punto que los indígenas afirmaron que fue la Virgen María la que, en 1712, los llevó a rebelarse contra los españoles y a matarlos[18].

2.3.2 En Perú

También entre las poblaciones indígenas del Altiplano, se dio una interesante inserción histórica de María. Se trata de la virgen de Copacabana. Su imagen fue esculpida por el indio Francisco tito Yupanqui, allá por los años 1580, ya que el inicio de su veneración oficial está fechado en el 2 de febrero de 1583.

---

15 Él escribió que el culto a María no pasaba de ser una invención de Satanás, para enmascarar la idolatría del pueblo, del ambiguo personaje llamado *Tonantzin* (vea Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl et Guadalupe – La formation de la conscience nationale (1531-1813)*, Gallimard, México 1974, 89).

16 Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl et Guadalupe*, 285.

17 Elizondo, "Maria und die Armen", 136.

18 Eugenio Maurer, "O cristianismo Tseltal", en Manuel Marzal (ed.) *O rosto índio de Deus*, Vozes, São Paulo, 1989, 122-123.

Según los historiadores, en la época pre-colombina y pre-incaica, ya existía un famoso santuario indígena, en el lago Titicaca, en una isla, cerca del poblado de Copacabana.

El lugar sagrado era marcado por una enorme peña, desde donde los indígenas habrían visto salir el sol resplandeciente, después de varios días de densa oscuridad. Esta piedra sagrada, fue incorporada al complejo panteón incaico, con el nombre de Pachamama, cuyo culto era muy importante para la población que se dedicaba a la agricultura. Y es con esa divinidad, que es la tierra misma, que los indígenas de Copacabana identificaron la imagen de María tallada por manos de uno de sus hijos. Jugueteando con la etimología quechua, el P. Antonio de Calancha, llegó a afirmar que María era la "piedra preciosa" de Copacabana. Ya Jacques Monast, se refiere a la "Virgen Concha" / ('cuenca'-recipiente), representada por un simple puñado de tierra, indicando con eso, la relación entre María y Pachamama[19].

Según Josef Estermann, en el mundo andino en general, María es considerada hermana de *Pachamama*. Comprueba también que Pachamama funda en la religiosidad andina una Trinidad femenina, que se contrapone a la Trinidad cristiana, de fuertes trazos masculinos. Pachamama es *Pacha Tierra* (tierra), *Pacha Ñusta* (princesa) y *Pacha Virgen* (María). Esta última es la representación de María en sus múltiples apariciones[20].

2.3.3 En Paraguay

El culto mariano más difundido en Paraguay, es el de la Virgen Inmaculada Concepción de Caacupé. Según la tradición, entre 1582 y 1600 José, un indio convertido, escultor de profesión, que vivía en la Doctrina de Tovati, cerca de Asunción, fue al monte para conseguir madera para su trabajo. Estando allá, fue asaltado por indios *mbayá*. Huyó, pero fue perseguido y cuando ya estaba cerca de ser alcanzado por ellos, alcanzó a esconderse detrás de un árbol bien grueso e invocó a María Santísima, prometiéndole que si lo libraba de ese peligro, le esculpiría una imagen, con la madera del tronco que lo ocultaba. Los *mbajá* pasaron a por él, sin notarlo. El indio José, regresó a su poblado ileso, cumplió su promesa, esculpiendo no sólo una imagen, sino dos; una para el culto en Tovati y otra en un oratorio familiar de Caacupé, que más tarde llegó a ser lugar de peregrinación nacional[21].

A pesar de que el culto a la Virgen de Caacupé se haya originado con un personaje indígena, se desenvolvió en el ámbito de la población mestiza paraguaya, la cual dejó de considerarse indígena. Aparentemente, los atributos de María de Caacupé son semejantes a los de sus congéneres europeos, y, como éstos, influenciaron al pueblo en la construcción de una piedad que se expresaba en el hacer y pagar promesas, en la peregrinación y en el rezo del rosario. Ya en las reducciones jesuíticas, donde con excepción de los misioneros, la población era íntegramente indígena, las imágenes de María tuvieron –si no una historia– una prehistoria europea y desempeñaron un papel decisivo en la transformación de la actitud indígena frente al cristianismo. Describo a continuación, algunos de los hechos portentosos, protagonizados por ella.

---

19 González Dorado, *Mariología popular latinoamericana*, 47-49.

20 Josef Estermann, "Taytayku, theologische Implikationen des andinen Denkens", en Fornet-Betancourt (ed.) *Mytik der Erde –Elemente einer indianischen Theologie*, Herder, Freiburg, 1997, 92-93.

21 Dionisio González Torres, *Folklore del Paraguay*, Asunción, 2002, 92.

Cuéntase que en uno de los "pueblos indios" gobernados por jesuitas, una imagen de la Virgen María actuaba innumerables milagros a favor de los indígenas, como la resurrección de dos muertos y la curación de un indígena que se había fracturado una pierna. Enviado para verificar el milagro, el misionero Ruiz de Montoya escribió que cuatro días antes de su llegada al lugar, en día viernes, las vasijas blancas de cera y el tablado de la capilla, empezaron a sudar sangre antes de salir el sol. La "sangre" corrió todo el día hasta mojar el suelo[22].

Tratábase probablemente de la imagen de la Virgen de Loreto, entre cuyas acciones portentosas figuraba la erradicación de las epidemias de los lugares por donde ella pasaba. También Nuestra Señora de Acarai "llegó a sudar gotas tan grandes de sangre y abundantes, que dos padres no se dieron cuenta de recoger el sudor en algodones" frente al calamitoso espectáculo de desocupación de los templos y poblados invadidos por los bandeirantes[***][23].

Consta todavía en las crónicas del padre Antonio Sepp que en el día 13 de enero de 1693, una india guaraní llamada Ana, hija de un líder indígena de la reducción de Yapeyú, intentó suicidarse con un cuchillo en el pecho. Siendo preguntada por el misionero sobre la causa de tamaña atrocidad, ella respondió: "la Nuestra Señora de los Dolores me lo ordenó". La india acostumbraba arrodillarse frente a la *Pietà* y contemplarla largamente. Esa devoción había provocado en ella el deseo de imitar a la Virgen de los Dolores, cuyo sufrimiento es representado con siete espadas traspasando su corazón.

Tres días después del intento, la india acabó muriendo y los padres decidieron "retirar el cuadro de la iglesia, a fin de evitar que otras indias ingenuas, tuviesen la misma idea nefasta"[24]. Los padres atribuyeron la acción de Ana a "su corto entendimiento". Ese juicio, por lo demás, no tomaba en cuenta los elementos emocionales y afectivos, evocados por las imágenes y sobre los cuales se alienaron las primeras comunidades de indígenas convertidos/as[25]. Meliá habla de un síndrome extático, donde la contemplación del dolor incita el deseo de unirse a lo divino, una especie de suicidio místico[26]; en todo caso, un malentendido letal en la transferencia de capital simbólico.

3. María en los pueblos indígenas, hoy

¿Qué quedó, entre los pueblos indígenas, de esa fe mariana con la cual convivieron por más de 300 años? Muchas variables podrían ser señaladas para intentar formular una hipótesis a esta pregunta[27]. Para futuras reflexiones e investigacio-

---

22 Cartas Anuas, 1927-1929, vol.20, 217-218.

[***] 'bandeirantes': Grupo de luchadores por la independencia de Brasil (Nota del traductor)

23 Ruiz De Montoya, *Conquista espiritual feita pelos religiosos,* 135.

24 Bartomeu Meliá, "¿Por qué se suicidan los guaraníes?", en *Acción – Revista paraguaya de Reflexión y Diálogo,* CEPAG nº 154, Asunción, 1995, 31-32.

25 Confer al respecto Serventi y Sustersic, "La función de las imágenes", 336-367.

26 Meliá, "Por qué se suicidan los guaraníes?", 33.

27 La cuestión del uso de la imagen de María a favor de la institución eclesiástica y de parte de la población o de la clase política dirigente, en la búsqueda de la "unidad nacional", serían algunos de los factores a ser tomados en cuenta. Respecto de esto último, en el contexto mexicano, consultar Lafaye, *Quetzalcóatl et Guadalupe,* capítulo IV.

nes, me gustaría señalar aquí las siguientes: en las regiones donde parte de la población aborigen convertida continuó identificándose como indígena, aún hoy, se podría hablar de una María indianizada, como en el Altiplano y en México.

Ya entre la población convertida que pasó a identificarse con sus ancestros europeos, ese culto, aparentemente, fue consolidado como algo exterior a las respectivas culturas indígenas. A su vez, en los lugares donde los que continuaron identificándose como indígenas, tuvieron que regresar a la selva, o permanecer en ella, el culto a María supuestamente fue perdiendo relevancia, hasta desaparecer.

Por otro lado, todo indica que esa fe quedó más arraigada entre los pueblos indígenas que disponían en su panteón de una divinidad femenina, que se relacionaba con una masculina y que era representada visualmente, como sucedió en México y en el Perú. Cuando esto no ocurrió, como parece haber sido el caso de los grupos guaraní en Brasil, en Argentina y en Paraguay, el culto mariano no llegó a alterar el marco de sus representaciones religiosas tradicionales.

Por último, no se puede olvidar la cuestión de la continuidad y de la demografía. En los grandes centros indígenas, hubo seguimiento entre las generaciones, hasta el punto de interactuar de forma intensa una sobre otra y de crear, desde temprano, una tradición. Entretanto, entre los grupos indígenas de las tierras bajas sudamericanas, con menor densidad demográfica y organizados en base a la familia extendida, por mucho tiempo, grupos étnicos enteros fueron exterminados en el proceso de colonización, uno tras de otro, imposibilitando que hubiese continuidad e interacción entre una generación y otra. De manera que, cuando hablamos hoy de grupos guaraní contemporáneos, no podemos, automáticamente, presuponer que sobre ellos pesan más de 150 años de reducciones jesuíticas o el trabajo del P. Anchieta, Fray Luís Bolaños o Claude D'Abeville. Ellos descienden de grupos que continuaron en la selva y que tuvieron un contacto relativamente marginal con el cristianismo, y, por tanto, con la devoción mariana. Y es describiendo el lugar que María ocupa en estos grupos como me gustaría concluir este artículo.

4. Ñandesy y Tupãsy

En la monografía del indigenista alemán Kurt Unkel –bautizado *Nimuendajú* por los indígenas y que acompañara el grupo guaraní autodenominado *Apapokuva*, en su retirada de la región donde guerrearon brasileños y paraguayos (1866-1870) en dirección a la costa atlántica– se encuentra una leve referencia a María. Ella es denominada *Ñandesy* (nuestra madre), como la protagonista de los mitos tradicionales del grupo, y no *Tupãsy* (Madre de *Tupã,* de Dios), como en el argot cristiano en lengua indígena.

En la tradición oral del grupo sobre Jesús, María es referida dos veces. *Ñandesy* vivía con su hijo *Ñandeyara* (Nuestro Señor, Jesús) entre los humanos. Cierta mañana el niño oyó lloros en la vecindad y preguntó a su madre qué era lo que estaba pasando. Ésta intentó apartarlo del asunto, pero él siguió el lamento y encontró una negra. Le preguntó por qué estaba llorando y ella le respondió que su hijo había fallecido. Aproximándose al difunto, el "niño Jesús" dijo a la negra: "¿Por qué lloras? ¡Tu hijo apenas duerme!". Y así despierta la criatura muerta, recomendando expresamente a la negra que no hablase a nadie del milagro.

A pesar de la advertencia, ella comenta lo ocurrido y el pequeño héroe comienza a ser perseguido, puesto que algunos lo consideraron como un peligroso mago. Es amarrado a un árbol y un ciego lo mata con una lanza. Aún a pesar de estar herido, realiza un milagro a favor de su verdugo. Lo cura de la ceguera, dejando caer en sus ojos gotas de sangre que brotaban de su herida. Le devolvió la visión. Todo este tiempo *Ñandesy* estaba a su lado y lloraba[28].

A su vez, en la mitología histórica del grupo guaraní *pãi-tavyterã* del Paraguay, María *(Tupãsy)* es considerada madre de las almas de origen divino e identificada como hija de *Nande Ru* (Nuestro Padre), uno de los seres divinizados en el panteón tradicional, y como esposa de *Papa Rey*, personage que incorpora el Rey o el Papa en la mitología del grupo. La región ocupada por el grupo indígena referido más arriba, fue escenario de la fase final de la guerra de la Triple Alianza de Argentina, Brasil y Uruguay, contra Paraguay (1866-70).

De esta época proceden los relatos donde María aparece mencionada. Según la saga del grupo, dos caciques, *Guairá* y *Paraguá*, se enemistaron. Paraguá decidió abandonar su lugar de origen y establecerse en Asunción. Partió llevando consigo a la hija de *Ñande Ru* (Nuestro Padre), *Tupãsy* (María). Sobrevivió a la invasión de los *mbayá* (referencia a los brasileños o a un grupo indígena del Brasil hablando una lengua de la familia guaikurú), que secuestraron a las mujeres y mataron a los hombres de una manera muy cruel.

Los Pãi-Tavyterã invocaron la protección divina. Las divinidades enviaron sus emisarios, que lanzaron fuego sobre Asunción. Los dos caciques hicieron las paces y María *(Tupãsy)* fue liberada, pero decidió quedar, libremente, con la población paraguaya[29]. En las comunidades kaiová del Brasil, escuché relatos con algunas variantes. Para ellas, el Mariscal Francisco Solano López, comandante de la guerra del lado paraguayo, era hijo de madre paraguaya, la Virgen María de la Concepción, venerada en la ciudad de Caacupé, en las cercanías de Asunción *(Tupãsy Ka'akupe)*, y de padre kaiová[30].

Graciela Chamorro
gracielachamorro@onlinehome.de

---

28 Kurt Unkel Nimuendaju, *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani,(trad.). EDUSP/* Huicitec, São Paulo, 1987, 128-129.

29 Bartomeu Meliá, Georg Grünberg y Friedl Grünberg, "Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo: los Paî-Tavyterã, en *Suplemento Antropológico,* CEADUC, año 11, n.º 1-2, Asunción, 232-233.

30 Graciela Chamorro, *Kurusu ñe'ëngatu – Palabras que la historia no podría olvidar,* Asunción, CEADUC y São Leopoldo, IEPG/COMIN, 1995, 47

MARIA SOAVE BUSCEMI

ELLOS PASARÁN... YO... PAJARITA[1]

Ensayo para una María-logía de resistencia

Resumen
Este artículo presenta un mirar histórico-poético sobre los contextos políticos y religiosos en la definición de los dogmas marianos (Madre de Dios, Virgen Eterna, Inmaculada, Asunción) preguntando por las relaciones posible con mitos de otras religiones y su desarrollo dentro del cristianismo. La persistencia de los mitos abre alternativas teológicas más allá de los dogmas re-aproximando el imaginario de María con la espiritualidad y con la teología de la mujeres latinoamericanas.

Abstract
This article presents an historic and poetic description of the religious and political contexts for the definition of the Marian dogmas (Mother of God, Eternal Virgin, Immaculate Conception, Assumption), searching for their possible relationship to the myths of other religions and their development within Christianity. The persistence of myths opens up theological alternatives beyond the dogmas identifying the image of Mary with the spirituality and the theology of Latin American women.

Introducción

Estos apuntes surgieron de la voluntad de compartir nuestra vida, nuestro ser mujer, nuestros cuerpos y sus relaciones, nuestras heridas y sueños... sueños largos y ecuménicos con la vida de María, sus relaciones, los relatos del Nuevo Testamento, la historia de la presencia de lo femenino en las religiones y en las tradiciones de las iglesias... Estas anotaciones no poseen la pretensión de ser una "mariología", esto es, una sistematización de la teología al respecto de María, mas bien quieren ser humildemente, esto es, una "María-logía", un compartir, una conversación, una construcción comunitaria del saber a partir de nuestras vidas, de la vida histórica de María y de la historia de la fe sobre María, para que nuestras vidas de mujeres y hombres puedan ser vidas plenas al rescate de lo femenino, suave, dulce, pacífico, misericordioso rostro de la divinidad y de la humildad. En estos tiempos de temores de guerras... Paz!

Agradezco a la pastora Elaine de la Iglesia Luterana, Nilva, amiga de los campos de la comunidad católica de Urubicí, a la pastora Nancy de la Iglesia Metodis-

[1] Parafraseando un texto del poeta Mario Quintana. "Eles passarão... eu... passarinha".

ta, todas las mujeres de los caminos de la relectura popular de la Biblia; y a los hombres que construyen el "nuevo masculino" por incentivarme a profundizar en este estudio. De ellos y de ellas no conozco ni su rostro y ni sus nombres, mas hace algunos días atrás, en un viaje en barco carguero por el río Amazonas, vi escrito en una gran placa cerca de un puñado de casitas y canoas: "Proyecto de Electrificación de la Comunidad Evangélica Nuestra Señora de la Concepción". Escribo para esta comunidad que hizo a mi cuerpo cansado de tantos días de barco, sonreír y soñar... Gracias, Madre mía, gracias por concederme continuar tu nombre, estoy aquí, soy yo... María Soave.

Anunciación

La visión... yo quise entenderla
Mas si entendiese
Ya no la vería.
Lo que oí... yo quise repetir
Mas si repitiese
Ya no oiría
La visita de un hombre
O un dios
Mas si yo lo revelase
No me visitaría
Vino cerca
Tan cerca que tuve miedo
Mas si yo le temiese
No lo tendría
Entonces me acosté
Me dijo del fin y su ira
Me llamó de hija
Y me puso en la boca
El nombre
Mas si yo lo dijese
Olvidaría
Me levanté así
Embarazada
Espero lo que no vi ni oí
En nueve meses
De misterio y pretensión
Yo quiero.
(Nancy Cardoso Pereira)

María la madre de Dios - El contexto político-religioso del Concilio de Éfeso (431 e.c.)

Entre el final del Concilio de Constantinopla, el año 381 (con Teodosio), y la reunión del Concilio de Éfeso, en el año 431, el imperio romano estaba sitiado, una

situación que con el pasar del tiempo traería graves consecuencias para la iglesia cristiana.

En este período se fortalecieron en el mundo hasta entonces conocido, los pueblos "bárbaros": los hunos, visigodos, godos, vándalos... atacando y sitiando el imperio en todos sus confines, en cuanto los emperadores prohibían sacrificios, reprimían cultos paganos, impedían a todas las personas paganas prestar servicios a la corte, de tener cargos civiles y militares, limitando los plenos derechos humanos y ordenando la destrucción de todos los templos de cultos campesinos.

En el tiempo de la convocación al Concilio de Éfeso, en gran parte del Occidente los germanos habían fundado nuevos reinos substituyendo la ley romana por la ley de los otros pueblos y profesaban el culto cristiano según la fe arriana (naturaleza del Hijo en dependencia de la naturaleza del Padre y concepción del Hijo sin naturaleza divina).

En este tiempo de la historia, la parte oriental del Imperio, con las fuertes murallas de Constantinopla, resistía contra los godos y los hunos. En el año 408 subió al trono Teodosio II, influenciado por la hermana Pulqueria y por la esposa, la filósofa Eudosia, ordenó la construcción de una nueva muralla en Constantinopla y recopiló la codificación de la ley romana que trae su nombre. Como su abuelo ya lo había hecho en Constantinopla, convocó esta vez en Ëfeso un concilio ecuménico en el 431.

Con la muerte de Netario, obispo de Constantinopla, Teófilo, obispo de Alejandría, intentó poner uno de sus presbíteros en la cátedra dejada por Netario, pero el emperador en persona puso como obispo de Constantinopla al presbítero Juan de Antioquía, que sería conocido a partir del siglo VI como el Crisóstomo (boca de oro). Juan era muy fértil y duro en sus sermones, es por esto que muchos grupos se pusieron en contra de él, sobretodo grupos de la iglesia de Alejandría y de la emperatriz Eudosia. En el 404, por medio de las tropas imperiales Juan fue exiliado. Los obispos aliados de Juan fueron despedidos de sus sedes. Inútilmente el papa Inocencio I anuló las sentencias contra Juan e interrumpió la comunión con los perseguidores del obispo Crisóstomo. Juan murió en la cárcel en la lejana región del Ponto. En el 414, el obispo recién ordenado en Constantinopla incorporó de nuevo el nombre de Juan para ser recordado en la liturgia, readmitiéndolo después de la muerte, en la comunión. Así hizo la iglesia de Antioquia, pero no la iglesia de Alejandría, donde era obispo Cirilo, enemigo de Juan. Cirilo era hombre muy duro y fundamentalista.

En el 425, con la muerte de Ático, conciliador patriarca de Constantinopla, el clero de la ciudad escogió para la sucesión a Nestorio, elocuente prior de un monasterio. En su consagración en el 428, Nestorio atacó a todos los "herejes", atacó a los "cuartodecimanos", los que se recusaban a aceptar la norma del Concilio de Nicea sobre el cálculo del día de la pascua y los "macedonianos" que negaban la doctrina del Concilio de Constantinopla sobre el Espíritu Santo. Por ironía de tanto fundamentalismo él mismo sería acusado de herejía.

En solemnes definiciones eclesiásticas se había establecido la divinidad del Logos y, en presencia de los arrianos y Apolinario, la íntegra humanidad de Cristo. Ahora se trataba de determinar con mayor precisión la relación entre la naturaleza humana y naturaleza divina.

Dos escuelas políticas y teológicas estaban contraponiéndose en esta cuestión: La escuela de Alejandría y la escuela de Antioquia.

La escuela de Alejandría, acentuando fuertemente la íntima unión de las dos naturalezas, hablaba de una *sunkrásis,* una profunda mezcla entre las dos naturalezas. Atanasio afirmaba que no eran dos, y sí una sola naturaleza encarnada en el Logos divino. La escuela de Antioquia insistía en la distinción entre las dos naturalezas y su complementación.

Diodoro de Tarso hablaba de inhabitación del Logos en el hombre como un templo o como una vestimenta y distinguía dos hijos de Dios en Cristo, uno natural y otro adoptivo. Teodoro tampoco admitía una verdadera encarnación, reconocía sólo una inhabitación del Logos en el hombre Jesús. Influenciado por la filosofía aristotélica, Teodoro llegaba a admitir dos personas en Cristo (porque ninguna sustancia-naturaleza es perfecta si no tiene personalidad). En consecuencia esto hacía nacer de María no el Hijo de Dios, y sí un hombre en el cual habitaba Dios y llamaba a María "Madre de Cristo". Nestorio fue discípulo de Teodoro. El nuevo obispo de Constantinopla comenzó a usar durante su predicación, diciendo que era la formación correcta, el término "María de Cristo". Esta actitud provocó descontento entre el pueblo que hacía muchos años usaba el título de "María, madre de Dios", la oposición popular a este obispo fue muy grande por causa, no de cuestiones cristológicas o de poder político, sino entre la *Theotókos* y la *Jristotókos*.

En la reflexión teológica, Juan de Antioquia (Crisóstomo) invita a Nestorio a aceptar la formulación *Theotókos*. En diciembre del 430, una citación a juicio del papa Celestino llegó hasta Nestorio. En noviembre el emperador Teodosio, no considerando definitiva la condenación papal respecto de Nestorio, convocó el Concilio general en Éfeso para el día 7 de junio del 431, sábado de Pentecostés. El emperador, como sus predecesores, reivindicaba el derecho de interferir en las cuestiones eclesiásticas porque afirmaba que el imperio era fundado en la ortodoxia del culto.

Las invitaciones del emperador para el Concilio especificaban el número (pequeño) de obispos para cada eparquía, pero Cirilo de Alejandría reunió 50 de sus obispos, un grupo del bajo clero y monjes destruidores de templos paganos. Llegaron a Éfeso y ya estaba Nestorio con 16 obispos, clérigos y hombres armados. En Éfeso, el obispo Memnón reunió 12 obispos de la Panfilia y 50 del Asia contrarios a Nestorio por causa de la primacía de la iglesia de Constantinopla. Memnón cerró las iglesias de Éfeso para Nestorio. El 12 de junio llegó Juvenal, obispo de Jerusalén con 15 obispos palestinos apoyando a Cirilo de Alejandría. Llegó Flaviano de Filipos con los obispos de Macedonia. Agustín de Hipona había muerto recién. El patriarca de Cartago no consiguió llegar por causa de las invasiones de los vándalos. El patriarca Juan de Antioquía (Crisóstomo) mandó una carta diciendo que llegaría un aliado para Nestorio... Cirilo no quiso esperar, si muchas fueron las reclamaciones de los obispos ligados a Nestorio, en el día 22 de junio Cirilo abrió el Concilio en la iglesia dedicada a María. Nestorio acabó siendo el gran "perdedor" del Concilio. Cuando los obispos salieron de la iglesia dedicada a María, el pueblo de Éfeso estaba allá aclamando con una procesión luminosa. Para el pueblo, María, la Madre de Dios, había ganado sobre el fundamentalismo herético del obispo "católico", esto es primado de la Iglesia de Constantinopla.

Una mirada hacia la historia de las religiones respecto de la Madre del Hijo divino

Según el historiador de las religiones Joseph Campbell existe una continuidad histórica en la adoración del rostro femenino de la divinidad. Desde el VI milenio a.e.c. aparece en la historia de las religiones sea la Madre del Hijo divino, sea la Madre-Esposa del Dios muerto y resucitado. El teólogo Karl-Heinz Deschner comprobaba ya hace 30 años atrás que "la generación divina de una virgen era conocida en Egipto, en Babilonia, en la India y en Persia, en Grecia y en Roma"[2].

El culto a la Diosa Madre era muy flexible, entraba inculturándose de forma sincrética, en los muchos mitos, ritos y símbolos religiosos de las diferentes culturas... así se identificaba con los muchos rostros femeninos de la divinidad alrededor del Mediterráneo... era Astarté de los fenicios, Asherá del antiguo Israel, Atenas, Hestia, Afrodita, Era, Deméter, Artemis del mundo grecorromano. Los santuarios de la Diosa madre existían en Asia Menor, en Atenas, en Italia y en Roma. La última procesión luminosa para la gran Diosa-Madre fue hecha en Roma en el año 394; el último templo para la Diosa-Madre fue cerrado solamente en el año 560.

La Madre de Dios era llamada también Trono de Dios. A partir de este Trono, el Hijo Horus, u otros hijos divinos, reinaban. El seno materno como trono y como "cátedra" de la divinidad recuerda el primer objetivo de culto del pueblo de Israel, que el pueblo llevaba consigo de la salida de Egipto. El Arca es llamada "Trono de Yavé". María, en la letanía lauretana es llamada "Arca santa". Trono, Arca, Seno materno... esta compleja relación nos lleva a un simbolismo religioso todavía más antiguo. Regresando más atrás en la historia encontramos, en lugar del trono, una montaña que abraza a través de una gruta... Muchas personas estudiosas de la historia de las religiones creen que el cuello protector de una gruta es el espacio arquetípico del Gran Femenino. Muchas son las grutas ligadas a las divinidades femeninas, por ejemplo en Chatal Hüyük, cuna, en el 7.º milenio en Asia Menor, de una civilización no centrada sobre la violencia- o en Lourdes, donde muchas personas enfermas buscan consuelo y alivio- o en Guadalupe, donde Tonanzín hablaba desde lo alto de la montaña...

En el templo de Jerusalén, donde al final el arca estaba en el lugar santísimo, está escrito sobre el tiempo de la reforma de Josías: "Destruyó las casas de las *q^{e}-deshôt*, que estaban en la casa de Yahvé, allá las mujeres tejían tiendas para Asherá" (2 R 23,7). Según el evangelio apócrifo de Santiago[3], también María fue entregada pequeña al templo, donde tejía. Tejer e hilar era una acción considerada de mujeres y diosas.

Sería interesante pasar un tiempo profundizando el campo semántico de la palabra *q^{e}deshä*. Este término indica a las vírgenes que están al servicio del templo, muchas veces e impropiamente ligado a la prostitución sagrada. El sentido etimológico de la palabra indica "sagrado", viene del hebreo *qadôsh*, o es posible un origen del babilónico *qadishtu* que significa "pura y santa". Existen exégetas que consideran la figura de Rajab que, en la genealogía de Mateo es una de las antepasadas de Jesús, no como una prostituta, sino como una *q^{e}deshä* del templo, que esconde a los

---

2 K. Deschner, *Abermals krahte der Hahn*, Reinbek, 1974.
3 Maria Helena Tricca, *Os apócrifos da Bíblia*, Editora Mercuryo.

espías y así permite la ocupación de Jericó. Rajab esconde a los espías debajo de la tienda de la gran Madre. Un antiguo midrás[4] hace una conexión entre Rajab y Ana, la madre de Samuel; Ana es considerada en este midrás como una segunda Rajab, que en su origen sería una diosa del mar. Sería interesante ver cómo, en la época cristiana, María es Nuestra Señora de los mares, y su conexión interesantísima, a través del Magníficat, con Ana.

El desarrollo del dogma

En el 431, cerca de 400 años después que el apóstol Pablo había vivenciado la más grande derrota, fue proclamado, en Éfeso, el dogma de la *Theotókos*, la Madre de Dios.

En su tiempo Pablo, había escogido aquella ciudad para hacer el discurso apasionado en el cual anunciaba a Jesucristo, el Hijo resucitado de Dios, para conquistar finalmente para la nueva religión a las multitudes paganas y sacarlas del escandaloso culto a las diosas, practicado por estas multitudes. El pueblo parecía que casi se convertía al nuevo Dios que Pablo anunciaba, pero después de haberlo oído suficientemente, el pueblo se acordó de su Gran Diosa y de la ciudad de Éfeso que había consagrado a ella su gran templo. Entonces el pueblo expresó su profesión de fe: "grande es Artemis (Diana) de los moradores de Éfeso".

María, Madre de Dios, transparece como mediadora de la realización del hombre y la mujer. Ella engendra un hombre que es Dios, maternidad divina. Ella engendra un Dios que es verdaderamente hombre, maternidad humana. En calidad de madre, María se sitúa como punto de unión entre el proyecto de Dios y el proyecto de la humanidad. Los caminos se cruzan en ella. Por esto ella posee un sentido que va más allá de ella misma, un sentido universal pertinente a la historia humana y a la historia divina. Su gloria está en el servicio a los otros. Su gloria está en la Kenosis, en el ser servidora y última para que las personas, sobre todo las más empobrecidas, puedan comparecer. Existe en María una verdadera maternidad humana, porque el fruto de su vientre es verdadero hombre, Jesús. Existe en María una verdadera maternidad divina porque el hombre por ella engendrado es realmente Dios. La maternidad humana teje una red de relaciones con Dios... una red de relaciones que se hace encarnación.

Siendo hombre de sexualidad masculina, Jesús recibió biológica y psicológicamente una determinación fundamental de su madre María. Lo femenino entró en él en proporción especial, en la constitución de la existencia concreta de Jesús. Siendo Jesús simultáneamente Dios, podemos individuar una divinización encima de cualquier sospecha de lo femenino. Lo femenino es igualmente asumido por Dios, es vehículo de salvación de la humanidad y auto-revelación de Dios. Lo femenino conquistó así, de María en dirección a Jesús, una dimensión eterna.

Diferentes eran los intereses que llegaron hasta la proclamación del dogma. El dogma no expresaba sólo la veneración de los padres conciliares por María, fue el fruto de una política de alianzas respecto de la primacía de la iglesia de Constantinopla. Lo que más interesaba a los hombres de la Iglesia no era la posición de Ma-

---

[4] R. von Ranke-Graves, *Die weisse Goettin*, Berlin, 1981, 185.

ría sino la esencia divina de su Hijo, que en los primeros siglos del cristianismo no era pacífica.

Desde los tiempos antiguos es lo femenino lo que une al mundo: también en este caso, fue con la ayuda de la Virgen Madre de Dios que se consiguió unir a los dos mundos.

Es ella la que parece salir vencedora de la lucha que ha envuelto a los teólogos y al pueblo, ella era la garantía materna de la divinidad y de la humanidad de Jesús.

Nestorio decía que María podía ser llamada *Antropotókos*, "Madre del hombre", o más aún *Jristotókos*", "Madre del Cristo", pero no Madre de Dios, porque Dios existió desde siempre. Este título daba para María una posición muy peligrosa para el patriarcado excluyente... y la elevaba a la posición de una de aquellas Diosas adoradas por los paganos. Con seguridad los temores de Nestorio tenían fundamento.

Para el pueblo de Éfeso, la *Theotókos* era algo silenciado que volvía a vivir. El pueblo esperó a los padres conciliares con una procesión luminosa... como era costumbre esperar la fiesta de Artemis y Hécate... era la posibilidad de volver a sonreír para el rostro femenino de la divinidad que había sido silenciado por este cristianismo fundamentalista. La proclamación del dogma aconteció en la iglesia de María, en Éfeso, iglesia recién constituida sobre las ruinas del enorme templo de Artemis, en el lugar del templo de aquella diosa que, 400 años antes, había provocado la derrota del sermón del apóstol Pablo.

Ella consiguió mantener en pie la fe en el amor y en la misericordia, ella, Nuestra Señora de la Misericordia. "Así, quien es acusado delante de Dios juez, se refugia en la Buena Madre del Dios clemente", tales son las palabras de una oración a María del teólogo Anselmo de Canterbury, en el siglo XI.

El poder materno de la Madre, que viene del poder de su amor, no puede ser sofocado. Continuó surgiendo aún a despecho del iconoclasticismo y de la abolición del culto mariano por parte de los protestantes.

Así escribía durante la segunda guerra mundial una mujer protestante, Gertrud von Le Fort:

Déjennos rezar por la paz de nuestra tierra,
porque la paz de la tierra está mortalmente enferma.
Ayúdanos, Virgen María,
Ayúdanos a decir:
Acontezca la paz en este nuestro pobre mundo.
Tú, auxiliadora del que todo concilia,
Tú, dócil para quien todo perdona
Tú, luna de las afectuosas noches de los pueblos
Nosotros deseamos la paz.
Que los prisioneros sean finalmente libertados,
Que los exiliados encuentren finalmente una patria,
Que todas las heridas finalmente cierren,
Pide para nosotros la paz.
Tú, madre de quien no tiene protección,
Tú, enemiga de quien no tiene corazón
Tú, clara estrella entre las nubes oscuras,

Nosotros te pedimos la paz
Tú, que te quedas con nosotros aún cuando te sacan,
Tú, que permaneces poderosa aún cuando en la tierra
tu trono delicado estalla en mil pedazos,
Ruega para que renazca nuestra paz."

María, la virgen eterna. El contexto político-religioso del Concilio de Calcedonia (451)

La convocatoria de este Concilio tuvo una historia tumultuosa. Continuaban las diatribas entre teólogos "cirilianos" y "nestorianos" respecto de las naturalezas o de la naturaleza y de las personas de Cristo Jesús. Continuaban también las luchas por el poder en la Iglesia y las guerras de los emperadores de los imperios de Oriente y Occidente contra los pueblos bárbaros.

El papa León formuló la opinión de que un próximo concilio debería ser en Occidente. El emperador y la emperatriz convocaron a un Concilio y fue, de nuevo, en Oriente, en la ciudad de Nicea, para el año 451.

El día 1 de septiembre del 451, centenas de obispo ya habían llegado a Nicea, y estaban solo esperando que el imperador Marciano abriera los trabajos. Pero el emperador, que estaba luchando contra las invasiones de los hunos, ordenó que el Concilio fuera convocado de nuevo en Calcedonia, separada de la capital Constantinopla solamente por el canal del Bósforo. Así, el día 8 de octubre del 451, comenzó el Concilio. Algunos historiadores dicen que estaban presentes 500 obispos, otros dicen 350. Respecto de las cuestiones marianas, así concluyó el Concilio:

Nosotros profesamos que el Unigénito Hijo de Dios, el mismo Dios que se hizo verdaderamente hombre, descendió y se encarnó gracias al Espíritu Santo y a María Virgen y Madre de Dios.

En el Concilio de Calcedonia fue dado a María el título de *Aeì parthénos*, "Virgen eterna". Dos siglos después, en el primer concilio de Letrán , del 649, el papa Martín I proclamó dogma de la iglesia la perpetua virginidad de María.

Una mirada a la historia de las religiones respecto de la "siempre Virgen". Vírgenes guerreras: las amazonas

El más famoso estado de las amazonas fue localizado en las orillas del Mar Negro, donde grupos de mujeres vivieron cerca de 400 años (de 1000 hasta 600 a.e.c). Era una vida y una sociedad solo de mujeres. Dos veces al año invitaban a hombres y cuando quedaban embarazadas, éstos tenían que abandonar la aldea. Eran llamadas "el pueblo de las vírgenes". A ellas se debe la fundación de la ciudad de Éfeso. Artemis era la diosa de las amazonas. En el templo construido par la diosa en la ciudad de Éfeso estaba la estatua de la diosa con muchos senos (muchas explicaciones para esta estatua: poder de fertilidad... los senos derechos de cada amazona cortados y ofrecidos para poder usar bien el arco y las flechas). El día de la fiesta de Artemis, diosa del pueblo de las vírgenes, era el 15 de agosto.

Las vírgenes amantes

Son las dueñas de sí mismas, "unas en sí mismas". Estas mujeres tienen vida totalmente independiente. Viven en completo abandono amoroso. Las diosas de ellas son Astarté, Era, Vesta... todas diosas del amor, totalmente independientes. Las diosas y las sacerdotisas de las diosas, sin conocer al padre carnal concebían un hijo que era llamado hijo de dios y sería llamado *Pontifex Maximus*. Las sacerdotisas celebraban el gran misterio de la transformación cocinando pan y tortas que ofrecían a la diosa[5].

El desenvolvimiento del dogma

Oraciones de la iglesia primitiva y expresiones doctrinarias oficiales, atestiguan la fe en la "siempre virgen" que fue asimilada por todos los "credos" desde el comienzo del siglo II de la era común. Explícitos al respecto de esta doctrina son diferentes Concilios: el primero de Constantinopla (381), de Calcedonia (451), el V Concilio ecuménico y el II de Constantinopla (553). En esta última asamblea se declara con suprema autoridad que "sea excluido de la comunidad de fe aquel que considera que la santa, gloriosa y siempre virgen María (*aeì parthénos*) es madre de Dios sólo en un sentido impropio y no verdadero, o según una relación como si de ella hubiera nacido simplemente un hombre y no un Dios, Verbo encarnado nacido de ella".

Un sínodo de obispos italianos y africanos, se dio en Roma, en la iglesia del Lerán, en 649, con el papa Martín I, explica el término "siempre Virgen" (*aeì parthénos*): "sea excluido de la comunidad de fe quien no confesara con los Santos Padres, en el sentido propio y verdadero, la santa y siempre virgen e inmaculada María como Madre de Dios. Ella, en el sentido especial y verdadero, concibió en los últimos tiempos sin semen, y del Espíritu Santo, y dio a luz incorruptiblemente (*incorruptibiliter*) al mismo Dios Verbo que nació de Dios Padre antes de todos los tiempos. Ella conservó después del parto la misma virginidad indisoluble y permanente."

El sínodo de Toledo (675) y el IV concilio de Letrán (1215) refuerzan estas aclaraciones. El día 7 de agosto de 1555, en la Bula del Papa Paulo IV (*Cum quorundan hominibus*), contra una secta polonesa anti-trinitaria, aparece por la primera vez la formulación "antes, durante y después del parto".

La Virgen enemiga de las mujeres

En la tradición de la Edad Media se cantaba, entre los benedictinos franceses: "el amor de las mujeres es paja, el verdadero grano es la Virgen María) (Chanson de la Vierge, de Gautier de Coincy, 1236).

Las mujeres comunes y corrientes no podían compararse a esta María. La veneración a la Virgen María servía para oprimir a las mujeres. Las atribuciones dadas por algunos hombres a la virgen, "dulzura, tierna, bondad, humildad, obediencia",

---

5 Maria Soave Buscemi, "Nós que temos asas e sabemos voar – Uma hermenêutica ecofeminista de Isaías 34,8-17", *RIBLA* 41 (2003).

se transformaron en atribuciones fundamentales en la educación exclusivamente femenina.

La Virgen amiga de las mujeres

La resistencia de muchas mujeres al régimen opresor del padre, de los hermanos y del marido, fue en muchas épocas del pasado la vida en virginidad. El movimiento de Jesús y los primeros cristianismos fueron enriquecidos por la presencia ministerial de las vírgenes. Los fenómenos de los conventos, de la vida como Beguinas y de las grandes místicas de la Edad Media, fueron fenómenos de gran liberación y dignidad para la vida de las mujeres. Estos espacios y esta manera de vivir les permitía se "unas en si mismas".

Amantísima y sola

Tiro el manto, la manta. Miento.
Experimento la mentira que me mantuvo
Santa tanto cuanto
Amantísima y sola.

Un vestido común
De una mujer cualquiera.
Desciendo del altar
Salgo de la iglesia
Mezclada con las Marías de las calles
De los dolores de las gracias de Lourdes,
Fátimas, peñas y concepción.

Y, si todavía diese,
Si lo sagrado todavía me quisiera,
Vuelvo para casa, abro la ventana,
Me tiendo en el suelo y espero esperar.
Soy yo, soy María
Y es casi de noche en Nazaret.
(Nancy Cardoso Pereira)

María, concebida sin pecado - Contexto político-religioso del dogma católico de la Inmaculada

La fe en la Inmaculada Concepción tuvo muchas controversias en la historia de nuestra Iglesia. Hasta los papas llegaron a no tener un pensamiento y un magisterio común respecto de la Inmaculada. El papa Sixto VI, ex-franciscano, fortaleció la creencia en 1482. En 1568 el papa Pío V volvió a prohibir el culto. Pero en el siglo XIX, la ciencia exacta tomaba cada vez más fuerza y el empirismo el poder. La Iglesia Católica perdía simpatías de las élites intelectuales de Europa. Todos los mo-

vimientos europeos e italianos de unificación y libertad estaban amenazados, también el poder político temporal de la Iglesia de Roma. Fue así como el papa Pío IX, hoy beatificado, respondió definiendo su fuerza. Declaró dogma a la Inmaculada Concepción de María. La fe en ella se convirtió en un "acto de resistencia" contra los nuevos métodos de pensamiento científico y a favor del poder del papa. Los intereses del papado estaban estrictamente ligados al culto mariano. Así fue lógico que, después de la Bula de 1854 que definía el dogma de la Inmaculada Concepción, en 1870 (en sincronía con la proclamación del estado italiano) Pío IX produjese otra Bula que elevaba a dogma la infalibilidad del papa.

El dogma afirma que María fue concebida por su madre Ana "sin mancha", esto es sin pecado, entonces exenta de pecado original. Este es un dogma sin ningún fundamento bíblico.

Existe un texto entre los siglos II y III, los "Hechos de la pasión del apóstol Andrés", en el que está escrito: "El primer hombre hecho de tierra intacta con el pecado que cometió a través del leño (árbol del conocimiento), introdujo la muerte al mundo. Por eso era necesario que el hijo de Dios, hombre completo e intermediario que creó el primer hombre, naciera de una virgen sin mancha. El, restituyó la vida eterna que Adán había hecho perder y con el leño de la cruz acabó con el leño del deseo". Este paralelo Eva/María se encuentra por primera vez en los escritos de Justino Mártir, en el 155.

Los padres de la Iglesia no siempre concordaron con la pureza de María frente al pecado. Tertuliano decía que María no había creído plenamente en Cristo y otros padres atribuyen a María el defecto de la soberbia.

Desde el siglo VIII de nuestra era fue introducida la fiesta de la Inmaculada Concepción. En el siglo XII, Bernardo de Claraval, hizo una protesta contra los canónigos de Lyon que querían celebrar el día 8 de diciembre la fiesta de la Inmaculada Concepción. El gran teólogo de la Edad Media afirmaba: "¿Tenemos acaso que creer que tuvo deseo y no pecado? ¿Quieren proclamar que ella no tuvo parte en el pecado de concupiscencia carnal?". Para Bernardo, celebrar la concepción de María, significaba celebrar la relación sexual de sus padres.

Contemporáneo de Bernardo, Tomás de Aquino aprobó el "astuto compromiso", pensamiento ya elaborado por Pedro Lombardo. Tomás afirmaba: "María como persona humana fue concebida con pecado mortal, pero como madre de Dios fue liberada de todos los pecados hasta antes de nacer." Así Tomás se escapa de la crítica de que el sacrificio de la cruz habría sido innecesario en María. La Virgen habría sido preservada del pecado desde el momento de su concepción hasta la redención de la cruz, entonces había sido salvada con toda la humanidad.

La Inmaculada en la historia de las religiones

Hace por lo menos 3000 años. que la Inmaculada es la diosa persa Anahita, diosa del agua siempre pura. Esta diosa fue llevada para Caná con el nombre de Anat - existen en la historia de Israel lugares como Anatot, Bet Anat.

En la iconografía de la Inmaculada Concepción, María está de pie sobre una cara de la luna, alrededor de ella está la serpiente. Es interesante como generalmente, en las imágenes no se percibe enemistad entre María y la serpiente. Nos parece

claro que el antiguo mito que está por detrás de la serpiente es el mito de los árboles de la vida y del conocimiento. Sería interesante hacer algunas reflexiones respecto de la luna y de sus caras que están en la representación iconográfica de la Inmaculada[6].

La diferencia de la conciencia solar masculina, por la cual la luz y las tinieblas pueden ser enemigas y combaten entre ellas una batalla donde sólo una puede ser la vencedora, la conciencia lunar es capaz de iluminar la oscuridad de lo inconsciente, de la misma forma como la luna ilumina, sin hacerla desaparecer, la oscuridad de la noche.

El cielo nocturno y la luna no se excluyen. María también se mezcla en el Occidente con la *sofía*, la sabiduría que une lo claro y oscuro.

Es interesante observar, en nuestra Iglesia, el fenómeno de Nuestras Señoras *negras* (Chestocowa en Polonia, por ejemplo). La Iglesia sólo explica estos fenómenos religiosos con incendios o humo de velas. Nosotros queremos apuntar también para lo oscuro de lo femenino. Este rostro femenino de la divinidad que abraza luces y sombras, rompe con el violento proceso de patriarcalización.

Desenvolvimiento del dogma - La Inmaculada enemiga de las mujeres

Nos parece claro que una mujer concreta se sienta excluida mirando a la Inmaculada. "El dogma de la Inmaculada Concepción separa oficialmente a María de todas las demás mujeres, la hace única e inaccesible." (Mary Daly). "Se dice que María fue concebida sin mancha para que fuera digna de ser la madre del divino Jesús. Este dogma vuelve a estructurar las castas en relación al sexo." (Mary Daly). De esta forma no es posible, para la gran mayoría de las mujeres, imitar a María... la gran mayoría de ellas pertenece a la casta de Eva (Nilva Dircksen). Es interesante verificar cómo en las hijas de Eva, por obra del patriarcado, la pureza fue substituida por la capacidad y la obsesión de la limpieza.

La Inmaculada amiga de las mujeres

María sin pecado original puede tener un sentido diferente. Puede ser entendida como negación del mito del mal femenino, como la negación de la caída pecaminosa de la religión en la esclavitud patriarcal. Eva = María, las dos igualmente obedecen a la *rû^{a}j*, el principio femenino del ser (parir fuera de las normas del patriarcado, desobedecer la ley que mandaba no comer del árbol del conocimiento). Las dos desobedecen al patriarcado y ayudan en la construcción del nuevo masculino.

---

[6] Maria Soave Buscemi, "De luas, cobras, mulheres e tamareiras", *Estudos Bíblicos* 67 (2000).

El dulce misterio de María[7]

En cada corazón
Una caverna
Hombre o Mujer
Un día el ser fecunda
Y renace la luz de María
Eterna
Y el ángel de nuevo anuncia
En la pobreza y en el abandono
El misterio se cumple
En cada uno
Que se descubre su hijo
Lejos de la cruz
Lavada en la misma sangre
Jesús
Y la Reina ve por nosotros
Su manto azul
Es escudo de la tierra
Protege y perdona
Aún el que yerra
Madre. Mater
Materia divina
Que vibra y aplasta
Serpientes y dragones
Y rescata al peregrino
De un desierto de aflicciones
A de saber un día
Librarnos de toda miseria
Salve María
Salve Reina
(Fauzi Arap)

María, reina del cielo - El contexto político-religioso del dogma de la asunción de María al cielo

El último dogma por lo menos hasta hoy en la Iglesia Católica, posee una historia bastante larga. Comenzó con una misteriosa leyenda que dice respecto de la desaparición del cadáver de María y de cuentos transmitidos respecto de su sepulcro vacío

En el siglo V aparece una serie de fragmentos que son recogidos con el título de "leyendas del tránsito". De muchas y diferentes formas estos fragmentos narran el fin de María, su tránsito, su paso para la gloria del cielo. Me parece que estas "leyendas" tienen la intención, en el contexto de los primeros cristianos, de presentar a

[7] No CD "Cânticos, Preces, Suplicas à Senhora dos Jardins do Céu na voz de Maria Bethânia", Ed. Biscoitofino, 2003.

María con los mismos derechos de su Hijo, subrayando las amplias analogías entre los dos.

El monje Teognosto (final del siglo XII), en una breve homilía sobre la Asunción, consideraba que aquella que "desde el comienzo, gracias a una santa oración, fue concebida a través de una santa intervención en el vientre de su santa madre y que, santa como era, fue alimentada en el templo por los ángeles, y por un mensaje del ángel supo que había concebido de forma santa, y vivenciado de la misma forma un parto santo, ella tuvo también una santa partida de este mundo".

También Jorge de Nicomedia (después de 880) motivaba así la plena asunción de María: "Siendo que ella era completamente íntegra de cualquier pecado o mancha (Dios) la hizo pasar en cuerpo y alma de la muerte a la vida y la acogió en el altar del sacrificio espiritual y celeste".

Si en estos discursos María es aproximada a Cristo, no faltan otros que llaman la atención sobre esta forma de procedimiento. Uno de éstos es Juan de Damasco, que en el siglo VIII se dirigía de esta manera a la comunidad: "Nosotros no celebramos una diosa, como hacen las historias fantásticas de los griegos, nosotros anunciamos su muerte".

En el siglo XII, una monja mística de nombre Elizabeth von Schoenau proclamó, en base a una particular revelación divina, que el cuerpo de María había resurgido y había sido asunta al cielo. Cerca de 700 años después fue de nuevo una mujer, la reina de España, Isabel, que pidió al papa en 1863 una definición del dogma de la Asunción. Todo eso sucedía después que, desde la Edad Media, la fe en la Asunción física de María al cielo había sido transformada en patrimonio común de la teología y de la devoción popular. Así en el Concilio de 1870, 204 obispos firmaron numerosos pedidos de definición del dogma.

Después de una serie de apariciones de la Madre de Dios (Salette 1846, Lourdes 1858 y Fátima en 1917) acontecieron apariciones para el santo Padre. En octubre 30 de 1950, en cuanto paseaba por los jardines vaticanos, el papa Pío XII vio en el cielo "el milagro de Fátima". Esta aparición se repitió en los siguientes dos días. La experiencia vivenciada por el papa contribuyó para demostrar la urgencia del dogma.

Los trazos de la Reina del Cielo en la historia de las religiones

Existe una forma de pensamiento en la historiografía de las religiones que hace de forma estereotipada la "división del trabajo" de las divinidades: encima el masculino, abajo lo femenino. Diferentes mitos e imágenes de la historia de las religiones desmienten esta concepción.

Por ejemplo, la práctica de la diosa del cielo Neit o Nut que, abrazando el mundo, se tiende sobre la tierra y forma con su cuerpo la bóveda celeste. Firmemente plantada con los pies en la tierra, con las puntas de los dedos de las manos une el "encima" con "el abajo". Ella es una madre celestial del dios sol.

Analógicamente en la cultura griega, se dice que la Vía Láctea tuvo origen con leche derramada del seno de Era, reina griega del cielo. En todas las culturas del Mediterráneo se encuentran las diosas que unen la tierra y el cielo, las diosas "unatodo"; Anat, Anahita, Asherá, Astóret, Astarté, Ishtar, Inanna, Hera... Los escritos

del antiguo Israel lidian de forma conflictiva con algunas de estas divinidades.

En la historia de Israel, un rey mandaba a destruir los santuarios de las diosas. Obraba "por voluntad de Yahvé". Era entonces considerado un buen rey. Quien garantizaba el pueblo libertad religiosa era considerado un rey malo y contra él estaba la "ira de Yahvé".

Es claro que en la historia de Israel, hubo una mezcla de reyes y de actitudes respecto de la "monolatría", la posibilidad de dar culto sobre la misma experiencia de liberación con diferentes rostros y maneras, pero el pueblo permaneció con la memoria de la Reina del Cielo. En el 722 a.e.c. hubo una primera experiencia de exilio con la invasión de Samaria y la destrucción del Reino del Norte por parte del ejército de los asirios. Siglos después el mismo destino corrió con las tribus del sur por obra de los babilonios.

Un pequeño grupo de clase pudiente fue al exilio de Babilonia; la gran mayoría, sobre todo la gente empobrecida, se quedó en Judá. De este grupo que quedó en Judá, una parte fue al exilio en Egipto, junto con el profeta Jeremías. En Egipto este pueblo recomenzó la práctica del culto a la Reina del Cielo. Esta Reina del Cielo no quiere sacrificios de sangre de animales pero sí tortas y panes perfumados y productos del trabajo de los hombres y mujeres. Las mujeres estaban cansadas de guerras santas en nombre del Dios de los ejércitos. Querían rescatar el rostro femenino dulce, pacífico de la divinidad.... protegerse en su manto de estrellas.

Desenvolvimiento del dogma

Para el mundo protestante existen serias dificultades en aceptar a María Inmaculada y a María Reina del Cielo por causa de la total ausencia de relación bíblica. Más que fundamento bíblico, la Asunción posee fundamento dogmático, por esto usa la cita del libro del Apocalipsis. Importante en este momento es el estudio del Ap. 12 en paralelo con Jr 7,16-20 y 47.

La visión de la Mujer vestida de sol adornada de lunas y estrellas es anunciada en el libro del Apocalipsis, en una época en la cual la comunidad de Jesús vive violentas luchas de poder. El que tiene poder decide respecto de la "verdadera" doctrina. Las mujeres en este sentido, son un problema. Sería interesante en este caso ver el paralelo con la primera carta a Timoteo que es de este mismo período del Apocalipsis.

El "nuevo masculino" está amenazado (interesante ver el paralelo con Herodes), y la mujer lo defiende. La Gran Mujer defiende el "nuevo masculino" amenazado.

La mujer posee alas de águila para huir pero no para alejarse de la tierra. La Madre Celeste está ligada con la Madre Tierra.

Los descendientes de ella, de esta mujer, son los verdaderos enemigos del poder destruidor. Sólo quien desciende de ella puede ser testigo de Jesucristo.

Se discute entre los teólogos si María haría muerto o no. Por eso el texto dogmático dice, con cautela, "terminado el curso de su vida terrenal". Muchos teólogos afirman que María murió, también porque sólo así puede hablarse verdaderamente de resurrección.

Lejos de eso, María está totalmente asociada al destino de su Hijo. Por su vida y muerte, Jesús nos libertó. Por su vida y muerte María participó de esta obra mesiánica y universal.

Existen personas
Que ven las cosas
Así como ellas son
Y se preguntan:
¿Por qué?
Yo vi las cosas
Que nunca fueron hechas
Y me pregunté:
¿Por qué no?

Gracias Madre mía, soy yo, María Soave.

Bibliografía

Bihlmeyer, K – H. Tüchle, *Storia della chiesa*, Antichità Cristiana; Morcelliana, 1973.

Boff, Leonardo, *Il volto materno di Dio*, Querianiana, 1981.

Davis, Leo D., *Storia e cronaca de sette concili che definirono la dottrina cristiana*, Piemme, 1998.

Dircksen, Nilva, *Maria, minha mae... nasci mulher, é suficiente*, en *Estudos Bíblicos* 75 (2003).

Gebara, Ivone - Maria Clara L. Bingemer, *Maria, Mãe de Deus e Mãe dos pobres*, Petrópolis,Vozes, 1987.

Guitton, J., *La vergine Maria*, Rusconi, 1995.

"Maria", en el *Dicionario de teologia feminista*, Petrópolis, Vozes, 1997

Mulack, Christa, *Maria*, Ed. Red, 1996.

"...oh Maria, madre mía...", en *Con-spirando*, Santiago-Chile, 1994.

Pereira, Nancy Cardoso, *Amatíssima e só*, São Paulo, Olho d'água, 1999.

Maria Soave Buscemi
caixa postal 20
Lages/SC
88502-970
Brasil
mariasoave@bol.com.br

WANDA DEIFELT

MARÍA: ¿UNA SANTA PROTESTANTE?

Resumen
Este artículo presenta una retrospectiva histórica y teológica sobre María, a partir del Protestantismo. Inicia su abordaje, rescatando los dogmas mariológicos aceptados por la tradición protestante (de los concilios ecuménicos) y su impacto en la teología del siglo XVI. La identificación simplista del Protestantismo, como un movimiento iconoclasta es rechazada; sin embargo apunta a que la veneración a María sufrió cambios radicales con la Reforma. El principal de ellos es la concepción de santidad: todas las personas bautizadas son santas, y no hay necesidad de intermediación entre seres humanos y Dios. Analizando textos de Martín Lutero, en especial sus sermones sobre María, se constata que una visión protestante de María, reafirma su dignidad de mujer. María tipifica a la Iglesia y su actuación sirve como modelo ético para toda la cristiandad. Últimamente un abordaje feminista latinoamericano, apunta la contradicción que se da en el protestantismo, el cual, de un lado, critica a María y el culto a los santos como idolatría; sin embargo, por otro lado, insiste en que las mujeres sigan los mismos padrones morales, proclamados por el modelo mariano Católico-Romano. Al explicar estas tensiones, el artículo identifica los estudios de teólogas feministas protestantes que, en el contexto latinoamericano, ofrecen unas pistas para una visión liberadora de María.

Abstract
This article presents a historical and theological overview of the figure of Mary from a Protestant perspective. It starts with an analysis of the dogmas about Mary accepted by the Protestant tradition (based on the ecumenical councils) and their impact on the theology of the 16th Century. The simplistic identification of Protestantism as an iconoclastic movement is rejected pointing out, however, that the worship to Mary suffered dramatic changes during the Reformation period. The main change is toward the understanding of sainthood: all baptized believers are saints and there is no longer need for a mediator between human beings and God. Analyzing the texts of Martin Luther, particularly his sermons on Mary, it is possible to acknowledge that, in a Protestant perspective, Mary's dignity as a woman is reaffirmed. Mary typifies the Church and her actions serve as an ethical role model for Christianity. A Latin American feminist approach, however, points out the contradictions within Protestantism. On the one hand, it critiques Mary and the worship of saints as idolatrous but, on the other hand, insists in maintaining, for women, the same moral values established by the traditional Roman Catholic worship of the Virgin Mary. By spelling out these tensions, this article identifies studies by Protestant feminist theologians who, in the Latin American context, present a liberating view of Mary.

María la de cada noche
María de todo el día
De plazas, kioscos, cines
María de mis amores
De mis balcones melancólicos
De mis más dulces sueños
María de los rondadores
De los cantores, poetas...
María de todo sueño
de música y armonía
De los platillos y panderetas
De las fiestas de febrero
María de las llegadas
Y también de las despedidas
Mabel Velloso

Durante los primeros siglos del Cristianismo, existen pocos indicios de que la figura de María haya tenido el mismo prestigio que disfruta en la actualidad. El recelo en identificar el Cristianismo con las religiones paganas, que rendían culto a divinidades femeninas, hizo que María fuera recordada principalmente por su proximidad a Jesús: madre y seguidora fiel. Es al final del siglo IV cuando surgen las primeras oraciones dirigidas a la Virgen María y, a partir de ahí, se da una progresión en los rituales y fiestas en su honor. En el siglo XII, muchas iglesias comenzaron a ser erigidas en honor a María en el continente europeo, especialmente en áreas que habían sido, anteriormente, de moradores judíos, bandidos y perseguidos[1].

La proclamación de María como *Theotókos* (madre de Dios) en el Concilio de Éfeso, en 431, inició el culto oficial a María. Al ser llamada "Madre de Dios", el Concilio de Éfeso intentaba glorificar al Hijo. Además la propia elección del lugar del Concilio –supuestamente el lugar en donde María habría fallecido– revela su importancia. El Concilio de Éfeso declaró que, en la encarnación, la humanidad y la divinidad estaban tan íntimamente relacionadas, que era apropiado hablar de María no sólo como su madre carnal, sino también como Madre de Dios.

Llamar a María como Madre de Dios, podría dar origen a dificultades teológicas, como por ejemplo, su superioridad en relación a Dios Padre, su superioridad en relación al Dios Hijo, o un reavivamiento de las tradiciones de la Diosa Madre (de las religiones consideradas paganas), estableciendo una identificación entre María y los cultos de origen naturista y panteísta. Incluso corriendo este riesgo, el Concilio de Éfeso inició el culto oficial a María. En verdad, estaba reconociendo el lugar preeminente que ella siempre había tenido, fuera de la oficialidad eclesiástica.

María permaneció un personaje polisémico, que consiguió asumir, en su figura, expresiones culturales distintas. Su persona es, todavía hoy, entendida como uno de los mejores ejemplares del sincretismo cristiano[2]. María consigue sintetizar la

---

[1] Susan C. Karant-Nunn - Merry E. Wiesner-Hanks, *Luther on Women : a sourcebook*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 32.

[2] Wolfgang Beinert, *O culto a Maria hoje*, São Paulo, Paulinas, 1983; Clodovis Boff, *Maria na cultura brasileira:* Aparecida, Iemanjá e Nossa Senhora da Libertaçâo, Petrópolis , Vozes, 1995; Mafalda Pereira Boeing, *Guadalupe: a mâe de Deus nas Américas*, São Paulo, Loyola, 1995; Cleto Caliman

tensión existente entre modelos distintos: personaje humano y divino, humilde y venerada, mujer y santa, virgen y madre. A partir del Concilio de Éfeso, se podría comenzar a hablar de dos Marías. Una, la de los monjes, para quienes ella era un símbolo de espiritualidad ascética. La iglesia oficial, venera su imagen y ajusta sus doctrinas a un modelo femenino asexuado. La otra es la María del pueblo, de la espiritualidad popular, venerada por su poder de fecundidad, y que se manifiesta ayudando a las personas en su día a día[3].

El dogma de la virginidad de María fue aprobado en Constantinopla (en el año 553) para confirmar la encarnación verdadera de Cristo y su nacimiento natural. El Concilio Lateranense (del año 640), promulgó este dogma. Según éste, María es virgen perpetua. Antes, durante y después del parto de Cristo (*ante partum, in partu et post partum Christi*). Los demás dogmas mariológicos –inmaculada concepción (*immaculata conceptio*), de 1854, y la asunción (*assumptio*), de 1950– no son reconocidos por las iglesias protestantes, porque no fueron promulgados en los concilios ecuménicos y carecen de fundamentación bíblica.

1. El protestantismo y el culto a las santas y a los santos

Al inicio del cristianismo, eran consideradas santas, únicamente aquellas personas que habían muerto como mártires[4]. Bajo el poder del Imperio Romano, eran personas perseguidas, torturadas y muchas veces asesinadas por su convicción de fe. Su santidad era reconocida por decisión episcopal, autorizándose la veneración de sus reliquias y la celebración de misas sobre sus túmulos, ya en los primeros siglos del cristianismo. En el s. IV, pasaron a ser santas también aquellas personas que habían contribuido a la edificación de la comunidad cristiana, y en cuyo túmulo sucedían milagros. La constatación oficial de los milagros, debía ser hecha por una autoridad eclesiástica local, que registraba el nombre del santo o de la santa en un catálogo (un canon), dando origen a la expresión "canonización".

Con el pasar del tiempo, se constataron muchos abusos. En 1170, el Papa Alejandro III declaró que solamente Roma podría canonizar un santo. Este proceso fue minuciosamente reglamentado en los 142 cánones del Código de Derecho Canónico. En 1634, Urbano VIII prohibió que se diera culto a aquellos santos que no fueran reconocidos oficialmente por la Iglesia, y estableció las condiciones necesarias –incluso el número mínimo de milagros obtenidos– para que una persona venerada por el culto popular, pudiera ser beatificada y después canonizada.

El período de la Reforma, en la Europa del siglo XVI, es conocido por su crítica al culto a los santos[5]. La Reforma es, muchas veces, recordada por sus prácticas

---

(ed.), *Teologia e devoçâo mariana no Brasil*, São Paulo, Paulinas, 1989; Ivone Gebara - Maria Clara L. Bingemer, *Maria, mâe de Deus e mâe dos pobres*; um ensaio a partir da mulher e da América Latina, Petrópolis, Vozes, 1987. .

[3] Maristela Lívia Freiberg, *Maria. (Des) Conhecida Mariologia*, São Leopoldo, Escola Superior de Teologia, Trabalho Semestral, 1991, 9.

[4] Para informaciones adicionales sobre el papel de santas y santos, ver Wanda Deifelt, "Quem é santo, quem é santa?", en João Artur Müller da Silva, *22 perguntas e respostas da fe*, São Leopoldo, Sinodal, 2000, 81-84.

[5] El término Protestantismo se refiere, en este artículo, a aquellas familias confesionales con base en la Reforma del siglo XVI.

iconoclastas. La veneración de reliquias, las peregrinaciones a los sepulcros, la invocación a los santos como interlocutores junto a Dios, fueron severamente criticados por los teólogos reformadores. El homenaje a los santos, tan corriente en la cultura popular medieval, fue denunciado por los teólogos protestantes como una mera superstición y equiparada, frecuentemente, a una desviación de la fe en Cristo[6].

La vida de las santas y de los santos, como modelo de inspiración para la cristiandad, fue siendo ofuscada por una teología de la intermediación. Se creía que los santos habían obtenido en el cielo la recompensa prometida a los que habían observado las leyes religiosas. Estando en el cielo, gozaban de privilegios especiales y podrían interceder ante Dios, a favor de los fieles. María era la principal mediadora entre Dios y la humanidad. Las personas, a su vez, realizaban oraciones, promesas y peregrinaciones para garantizar su salvación, inclusive a través de la compra de indulgencias. Como patronos de parroquias y naciones, como guardianes de los días del año, los santos eran invocados con la intención de ayudar y proteger.

En contraste con las acusaciones de "abominable idolatría", que el tratamiento a los santos –en especial a María (considerada la mayor entre todos los santos) – había recibido de parte de los reformadores, María fue considerada un modelo de fe en la Palabra de Dios. Jaroslav Pelikan, al analizar el papel de María en la historia de la cultura, rescata un texto de 1612, recopilado por Walter Trappolet y titulado *Los reformadores alaban a María*. En este su escrito, Trappolet reúne una serie de textos de Lutero, Calvino, Zwinglio y Bullinger. El texto revela la ortodoxia del lenguaje y de las enseñanzas sobre María, además del fervor y la dedicación.

Consultando, antes que todo, sermones, escritos devocionales y tratados teológicos, documentó esta persistente ortodoxia mariana de los reformadores. Zwinglio, por ejemplo, afirmaba que María era la "Madre de Dios" y "la más excelsa de las criaturas después de su Hijo". Baltasar Hubmaier defendía su perpetua virginidad. Lutero hacía lo mismo –y no sólo en sus escritos particulares y sermones, sino también al describir a María afirmando que "así como ella era virgen antes de dar a luz, después del parto ella así permaneció...". Los reformadores protestantes, uno tras de otro, también hablaban de ella con fervor y dedicación, como así lo hizo Lutero, en 1521, año de su excomunión por el papa León X, al concluir su *Comentario sobre el Magnificat*, con las palabras: "Pueda Cristo interceder por nosotros, por amor de su querida Madre, María! Amén"[7].

De modo general, los teólogos reformadores daban testimonio de que era correcto dar honra a los santos, ya que ellos reflejan la gracia y la misericordia divinas. En mayor o menor escala, ellos criticaban las exageraciones, las supersticiones y la idolatría[8]. Los santos, no deberían ser reverenciados, adorados o darles culto, ya que la santidad no puede ser alcanzada por esfuerzos humanos. Antes bien, es la cualidad de Dios, que es santo. Siendo Dios el santo por excelencia, todas las personas que pertenezcan a Dios, son consideradas santas. La santidad es posible no por el mérito del cumplimiento de las leyes, sino más bien por la gracia. Todas las personas bautizadas forman parte de la comunión de los santos, y la santificación se da

---

6 Ricardo W. Rieth, "A reforma, os santos e a religião do povo na América Latina": *Revista Eclesiástica Brasilerira* 60, n°. 240 (2000) 830-858.

7 Jaroslav Pelikan, *Maria através dos séculos: seu papel na história da cultura*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, 214.

8 Gottfried Maron, "Maria na teologia protestante": *Concilium* 188 (1983).

por la fe –un regalo de Dios. No es necesario otro mediador, entre Dios y la humanidad, excepto Jesucristo.

La centralidad de la justificación por la fe y la equiparación de la veneración a los santos a una idolatría, llevaron a actitudes iconoclastas. La interpretación veterotestamentaria sobre la prohibición de imágenes, hicieron que André Bodenstein de Karlstadt, Ulrico Zwinglio y diversos reformadores, rechazasen los santos y sus imágenes. Pero Martín Lutero tenía una toma de posición más moderada: el uso de imágenes ilustrativas de la fe y de las obras de los santos, tendrían la función de "Biblia de los pobres"[9]. Felipe Melanchton constata que, en la espiritualidad popular, María sucedió a Cristo como mediadora. Por esto, reitera que siendo muy digna de las honras más excelsas, no puede ser igualada a Cristo. Sus ejemplos deben ser seguidos, pero ella debe apuntar hacia el Salvador.

> Bien, concedamos que la bienaventurada María ora por la iglesia, ¿acaso recibe ella misma las almas en la muerte? ¿Conquista la muerte? ¿Vivifica? ¿Qué hace Cristo, si la bienaventurada María realiza estas cosas? Aunque es dignísima de las honras más excelsas, ella no quiere, empero, que la igualemos a Cristo. Quiere, más bien, que consideremos y sigamos sus ejemplos. Con todo, la propia realidad nos dice que, en la percepción pública, la bienaventurada Virgen en todo sucedió en lugar de Cristo. Los hombres la invocaron, confiaron en su misericordia, por medio de ella quisieron reconciliarse con Cristo, como si éste no fuese el reconciliador, sino sólo el horroroso juez y vengador. Nosotros, mientras tanto, creemos que no se debe confiar en que los méritos de los santos nos son aplicados, y que, en virtud de ellos, Dios es reconciliado con nosotros, o nos piensa justos, o nos salva. Ya que obtenemos la remisión de los pecados únicamente por los méritos de Cristo, cuando en él creemos[10].

Se percibe, en la teología protestante, una gran preocupación por la fundamentación bíblica de las enseñanzas sobre María. Se dan críticas en cuanto a una acumulación de la devoción cristiana a María, a un fervor religioso que raya en idolatría y usurpa la centralidad del lugar de Cristo como Salvador. Los cuatro principios protestantes, es decir, solamente por la gracia (*sola gratia*), sólo por la fe (*sola fide*), solamente por la Escritura (*sola Scriptura*) y sólo un Cristo (*solus Christus*), intentan restablecer la fe y la gracia, como caminos para la salvación. Así, penitencias, promesas a los santos o compra de indulgencias, son denunciadas como actitudes que desvían del camino de Dios. María continúa siendo modelo de fe, pero no puede ser comparada con Cristo como redentora ni mediadora entre Dios y la humanidad.

2. María en los escritos de Martín Lutero

En el siglo XVI, el culto a María era extremadamente popular. En la Edad Media, todos los sucesos relacionados con la vida de María, y descritos bíblicamente, se habían convertido en fiestas oficiales: la anunciación (Lucas 1,26-38), la visitación (Lucas 1,39-56), o el nacimiento de Jesús y la posterior subida al templo para la purificación (Lucas 2,22-38). Pero también aquellos eventos no citados en la Biblia, habían sido oficializados como festivos: su concepción, nacimiento, muerte y asunción.

---

9 Ricardo Rieth, *A Reforma, os santos e a religião do povo na América Latina*, 840.

10 *Livro de Concordia: As Confissões da Igreja Evangélica Luterana*, São Leopoldo/Porto Alegre, Sinodal/Concórdia, 1980, 246-247.

Martín Lutero predicó muchos sermones sobre María en los días festivos, dedicados a ella[11]. Las iglesias protestantes mantuvieron, inclusive, muchos feriados ligados a María, pero solamente aquellos con base bíblica. Otros días festivos, como la concepción de María, su nacimiento y asunción, fueron eliminados. Los días feriados, descritos en la Biblia, como la visita de María a Isabel, eran considerados como feriados parciales. Como el culto a los santos fue abolido, así también lo fueron los sermones sobre ellos. El último sermón de Lutero sobre el nacimiento de María, por ejemplo, fue en 1522. Mientras tanto, continuó predicando sobre María hasta casi el final de su vida.

El escrito más conocido de Lutero sobre María, es su comentario al *Magnificat*, dedicado al príncipe Juan Federico de Sajonia, elaborado por el reformador entre noviembre de 1520 y marzo de 1521[12]. En este escrito, Lutero hace un análisis del texto bíblico de Lucas 1,46-55 y lo presenta como una fundamentación para una ética política. María es presentada, repetidamente, como un ejemplo a ser seguido. Partiendo de la experiencia de María, que enaltece y se alegra en el Señor, por las grandes maravillas que en ella se operaron, Lutero propone que María sirva de ejemplo para una actitud ética cristiana, un modelo especial para gobernantes.

A pesar de su humildad e insignificancia, pobreza e inferioridad, el Espíritu Santo enseña a María un acontecimiento profundo: que Dios es un Señor cuyas acciones no son otra cosa que exaltar al humilde y abatir al grande. María experimenta a Dios en la pobreza y miseria, pero ella no guarda esta experiencia para sí. Antes bien, la transmite en forma de un cántico para que, a su ejemplo, hagamos lo mismo. María se incorporó a la gracia de Dios. Ella es bienaventurada, no por mérito propio, sino por la bondad de Dios.

Lutero reitera que María, a pesar de saberse madre de Dios, todavía así, mantenía su humildad. La palabra *humilitas* es motivo de profunda reflexión para el reformador. Algunos habrían interpretado el pasaje, haciendo referencia a la humildad de María, como si ella estuviera vanagloriándose de ella. Lutero traduce *humilitas* por *Nichtigkeit,* acentuando la nulidad, el ser nada de María. Contraponiéndola a la Reina del Cielo, como era así descrita en la Edad media, Lutero ve a María, como el más humilde de los seres humanos.

Para Lutero, María es ejemplo de desprendimiento, de amor cristiano, de alguien que busca primero al otro, al revés de sí. María no pretende su propio beneficio, sino el de los otros. Ella es sierva, al igual que deberían serlo todos los cristianos. Dios escoge una joven pobre, despreciada e insignificante para ser la madre de Cristo, a fin de que nadie pueda gloriarse frente a él. María no se vanagloria de su dignidad o indignidad. Ella remite todo a la gracia y a la bondad de Dios. Por esto, se constituye en un ejemplo consolador de la gracia divina. Es bienaventurada porque ayuda a fortalecer la fe y la confianza en Dios. Su despojarse de sí misma y su remitirse a la bondad de Dios, deben ser seguidos.

Es visible que Lutero, en su comentario sobre el *Magnificat*, ataca aquellas prácticas consideradas idólatras, que ven a María como intermediaria, una mediado-

---

11 Para más informaciones sobre la vida y la obra de Martín Lutero, ver Marcos Lienhard, *Martim Lutero: tempo, vida, mensagem*, São Leopoldo, Sinodal, 1998; Helmar Junhans, *Temas da teologia de Lutero*, São Leopoldo, Sinodal/IEPG, 2001.

12 Martinho Lutero, *O Magnificat*, São Leopoldo, Sinodal, 1996, 20-78 (Obras seleccionadas de Lutero, vol. 6).

ra entre la humanidad y la divinidad. Lutero defiende que, cuanto más mérito y dignidad se atribuya a María, tanto más disminuye la gracia divina y se reduce la verdad del Evangelio. Quien desee alabar a María, debidamente, no debe contemplar solamente a ella, sino a ella en su relación con Dios: como sierva, en la insignificancia. Ella se hace madre de Cristo por pura gracia de Dios, y no como un premio, a fin de que no se elogie a ella excesivamente, a fin de que no se disminuya la bondad y la gracia de Dios.

A partir de la interpretación de Lucas 1,46-55, Lutero enumera seis obras de Dios: la misericordia, la destrucción de la soberbia espiritual, la humillación de los poderosos, la exaltación de los humillados, la saciedad de los hambrientos y la encarnación de Cristo. Las obras de Dios, son enunciadas por el cántico de María, por su sabiduría y experiencia. El énfasis de Lutero, está en el obrar de Dios. Él es el único que mira hacia lo profundo, hacia el que está al margen, que es pobre, despreciado, hacia aquel que es flaco, necio, humilde. Es en éstos donde reside la fuerza de Dios. Cuanto más bajo esté alguien, mejor Dios lo ve. Por esto, Dios escogió una mujer pobre para ser madre de Cristo.

En sus comentarios sobre el Génesis, Lutero repite diversas enseñanzas medievales sobre la inferioridad de las mujeres, pero no atribuyó a Eva la responsabilidad exclusiva de la caída[13]. Tampoco interpreta los dolores de la maternidad como salvíficos, como buenas obras. Sin embargo, Lutero repite la noción de María como Virgen Madre, la que redime a todas las mujeres. Lutero, defendía la virginidad perpetua de María. Para él, María permaneció virgen antes, con ocasión de y después del nacimiento de Jesús. Lutero enseñaba que María había sido concebida en pecado, pero que su alma había sido purificada por infusión después de la concepción[14].

3. Sermones de Lutero sobre María

A pesar de que Lutero criticase la devoción excesiva a María y de tener palabras severas, para aquellos que enfatizaban sus sufrimientos y virtudes, el reformador también tiene para ella palabras elogiosas. Ella es un modelo de fe, obediencia y humildad. Su humanidad plena (incluso como pecadora), garantizó la humanidad plena de Cristo. Su vivencia ejemplar –como un modelo de confianza absoluta en Dios– debería ser seguida por todos los fieles. Toda la cristiandad debería responder a la gracia de Dios, como lo hizo María, de manera que todas las personas bautizadas, pudiesen ser bienaventuradas (Lucas 1,45)[15].

> En base a sus experiencias, conocidas en la Biblia, María mantiene un lugar especial. Por tener que lamentar la pérdida de su Hijo, ella es ejemplo en tiempos de tentación. Por creer que concebiría Virgen, es testimonio de fe en todo el mundo. Como sufriente bajo la cruz, ella es la mayor de entre los mártires. Su manto, ofrece protección y abrigo en el peligro. No podría, con todo, ser transformada en una diosa y colocada

---

13 Susan Karant-Nunn - Merry Wiesner-Hanks, *Luther on women*, 50-51.

14 Ricardo Rieth, *A Reforma, os santos e a religião do povo na América Latina*, 850.

15 En su análisis de los comentarios de Lutero al Magnificat, Pelikan rememora su expresión "la fe no requiere información, conocimiento o certeza, sólo necesita de una libre entrega y de una alegre confianza en la no-sentida, no-probada y no-conocida bondad de Dios": Jaroslav Pelikan, *María a través dos séculos*, 216.

al lado de Jesús. María es alabada en razón de la majestad de Dios al haberla escogido como madre de su Hijo[16].

En sus predicaciones, en las fiestas marianas de la purificación (2 de febrero), de la anunciación (25 de marzo) y de la visitación (2 de julio), Lutero enfatizaba la actitud ejemplar de María[17]. Rechazaba por completo toda forma de invocación que pudiera ofuscar el papel salvífico de Cristo y de su gracia. La vida, muerte y asunción de María, apuntan hacia Dios. Si ella fuera invocada, llamada como mediadora, Cristo sería deshonrado. Aún así, María es merecedora del mayor aprecio. Ella incorporó la gracia de Dios y, como tal, tipifica la Iglesia. Igual que la virginidad de María, la Iglesia jamás será destruida.

María es la primera predicadora de la encarnación de Cristo, la primera en anunciar el Evangelio. Estos atributos, así como la concepción virginal y el hecho de ser *Theotókos,* no podrían ser imitados, ya que son atributos exclusivos de María. Lutero tiene, relativamente, pocas referencias a María como un modelo para las mujeres del siglo XVI. María es un ejemplo de fe para toda la cristiandad, no sólo para las mujeres. Una excepción, lo constituye su predicación en la fiesta de la Visitación, en 1532[18].

En este sermón, Lutero exhorta a las mujeres a emplear más tiempo en la iglesia, orando y escuchando la Palabra de Dios, que en bailes y en compras. La primera virtud que las mujeres deben aprender de María, es la vida de fe. La segunda virtud es la humildad, la que debe ser usada para combatir la vanidad femenina. La tercera virtud es la castidad. María era una mujer casta, decente y modesta, atributos que todas las mujeres deberían seguir. Lutero critica a las jóvenes que se comportan con vulgaridad, que hablan en alta voz y exageran, que no son recatadas. La modestia y la humildad de María, deberían servirles de modelo.

En el sermón, pronunciado en Navidad de 1522, Lutero discurre sobre el nacimiento de Jesús[19]. Llega a la conclusión que la confesión de fe "nació de la virgen María" es verdadera. María dio a luz a un hijo. Aconteció con ella, como acontece con todas las otras mujeres: ella es la madre legítima de Jesús y él, su legítimo hijo. Pero ella dio a luz sin pecado, sin vergüenza, sin dolor. A ella no se le aplicó el castigo de Eva: "en medio de dolores, darás a luz". Con excepción de esto, ella dio a luz como todas las otras mujeres, y al igual que todas, dio su propia leche para amamantar al recién nacido.

En las fiestas de la purificación, en 1523 y 1526, Lutero puso cuestiones sobre la necesidad de este ritual, en el caso de María[20]. El Levítico prevé que, cuarenta días después del nacimiento de un pequeño y ochenta días después del nacimiento de una niñita, la madre debería ser purificada. Lutero, señala que esta ley no se aplicaría a María, toda vez que Jesús fue concebido por el Espíritu Santo, por lo tanto, sin pecado. Aunque Cristo y María, no necesitasen seguir esta ley de Moisés, se colocaron bajo de ella por amor.

---

16 Ricardo Rieth, *A Reforma, os santos e a religião do povo na América Latina*, 851.

17 Las informaciones sobre los sermones de Lutero, acerca de María, son sacadas de Susan Karant-Nunn – Merry Wiesner-Hanks, *Luther on Women*, 32-57.

18 *WA* LII, 681-688. La sigla corresponde a la Edición de Weimar, colección de las obras completas de Lutero, en lengua alemana.

19 *WA* X, 66-68.

20 *WA* XII, 421-422, *WA* XX, 241-244.

En 1528, en la predicación para el Domingo de Epifanía, Lutero utiliza el texto de las bodas de Caná[21]. María es presentada como una mujer y madre bien intencionada, que llega al hijo, rogándole que éste haga un milagro. El tratamiento que ella recibe de parte de Jesús, muestra que ella erró al hacerle este pedido. Lutero establece un paralelo entre María y la Iglesia, puesto que ambas, por más santas que sean, cometen fallos. Igualmente, por más que Cristo ame a María y a la Iglesia, precisa hacerles críticas. La crítica, en este caso, es que las personas vean a María como mediadora, como una intercesora del pueblo frente a Cristo. Lutero interpreta las palabras de Jesús, con un énfasis irrestricto en su papel de salvador. Es él quien debe interceder frente a Dios, no María. Es a él a quien las personas deben de pedir ayuda, no a María. Por más santa que sea, la salvación de las personas no puede depender de ella. La fe debe estar en Jesús el Cristo.

En el sermón sobre el nacimiento de María, en 1522, Lutero advierte sobre una piedad mariana excesiva[22]. Para Lutero, el fervor religioso, ligado a la figura de María, trae dos problemas. El primero, cuando se honra a María más de lo que es debido, Cristo es deshonrado, ofuscado y completamente olvidado. Cristo pasa a ser un juez cruel y María una mediadora, como una diosa pagana. Para esto, no hay base bíblica En segundo lugar, una veneración excesiva a María, lleva un gran prejuicio a las personas comunes. Los fieles se preocupan más con los santos en los cielos que con los santos en la tierra, especialmente las personas pobres y con carencias. Por esto Lutero recuerda a los fieles recoger fondos, no para peregrinaciones o para la consecución de reliquias, sino para ayudar, muy concretamente, a los santos vivos que necesitan ayuda.

Lutero también contrapone los títulos de María, entre ellos Reina de los cielos, a su humildad, atestiguada en los textos bíblicos. Al analizar el pasaje de Mateo 1, donde aparece la genealogía de Jesús, Lutero identifica a Tamar, Rajab, Rut y la mujer de Urías (Betsabé) como antepasadas de Jesús[23]. Lutero observó que Jesús nació de un gran linaje, que incluía también prostitutas y personas de mala fama. Así, podría mostrar su gran amor por todas las personas pecadoras. Al revés de haber escogido nacer de una familia sin mancha, escogió nacer justamente en medio del pecado, para que todas las personas pudiesen decir: "Cristo no se avergüenza de estar entre pecadores, él hasta los incluyó en su árbol genealógico".

En síntesis, María es identificada como santa en la tradición protestante, particularmente en los escritos de Martín Lutero. Con todo, ella es santa como lo son todas las personas bautizadas. En esto se dio un gran cambio en relación con María. Desde el siglo IV hasta el siglo XVI, el culto a María pasó por transformaciones dramáticas (en texto e imagen). María fue presentada como Reina del cielo, sentada en su trono celestial; como una figura envuelta en un enorme manto, abrigando en él, a los pequeños seres humanos; como Madre de Dios (*Theotókos*), asegurando el Cristo adulto; como una madre cariñosa, con el hijo al cuello; como una mujer serena, sentada, leyendo; o como una mujer anciana, a los pies de la cruz (*mater dolorosa*). Con la Reforma, ella pasó a ser, otra vez, mujer.

---

21 *WA* XXI, 62-65.
22 *WA* X, 312-331.
23 *Ibidem.*

4. Machismo y devoción mariana, en América Latina

A pesar de que la tradición protestante haya negado la importancia de la figura de María y, en gran medida, la haya olvidado, excepto en Navidad, la influencia de María como modelo moral continuó haciéndose presente. Hubo, en el Protestantismo latinoamericano, una negación a la veneración de los santos y, en particular, a María –la mayor de todos los santos. El carácter anti-católico del Protestantismo en el continente, llevó a una intolerancia mucho mayor la figura de María que en otros lugares[24]. El protestantismo latinoamericano se definió en oposición al Catolicismo. Como la espiritualidad católica viene marcada, justamente, por una piedad mariana, esto desembocó, a veces, en una franca persecución a la imagen de María.

La equiparación del culto a la Virgen a idolatría véterotestamentaria, no es un fenómeno reciente, como es percibido en los movimientos pentecostales y neopentecostales, sino que tiene raíces históricas. El episodio más conocido es el de un pastor de la Iglesia Universal del Reino de Dios, el 12 de octubre de 1995, dando empujones y puntapiés a una imagen de Nuestra Señora Aparecida, patrona de Brasil, frente a las cámaras de Televisión[25]. Este hecho alcanzó una tensión histórica, en el contexto brasileño, con el Catolicismo Romano, identificado por algunos segmentos protestantes, como pagano (debido a la veneración de imágenes).

Es importante constatar, mientras tanto, que a pesar de una crítica abierta a la piedad mariana, el propio Protestantismo ha copiado el modelo moral católico, basado en María, y lo ha aplicado a las mujeres protestantes. Compartían los ideales de piedad, castidad, obediencia y aquiescencia, contraponiendo Eva (la segunda en el orden de la creación, pero la primera en pecar) y María (la madre de Dios, virgen perpetua, mujer sin mancha). Si en la tradición católica, María es la que reconcilia el pecado de Eva, por ser una virgen maternal y sumisa, en la tradición protestante, las mujeres son constantemente recordadas por su condición pecadora y culpable.

---

24 En su artículo sobre la Reforma y la veneración de los santos en América latina, Ricardo W. Rieth hace un levantamiento de los discursos de los misioneros protestantes en el siglo XIX y comienzos del siglo XX, en Brasil, sobre la veneración a María y el culto a los santos. Identifica, en sus discursos, un anti-catolicismo cuya retórica se basaba en la equiparación del Catolicismo al paganismo. Tomando el ejemplo de Eduardo Carlos Pereira (1855-1923), pastor presbiteriano, en su libro *O problema religioso na América Latina,* de 1920: "Allí escribe que la Iglesia Católica Romana, merece reconocimiento, como una rama del cristianismo por conservar los credos, los grandes dogmas de la cristiandad y por su valor como guardián de la idea cristiana. De otro lado, se volvió pagana, lo que puede ser visto por su apego a la tradición y la renuncia a la Biblia, por el establecimiento de una nueva Trinidad (Jesús, María y José), por la devoción a los santos, por las indulgencias, por la absolución sacerdotal, por las obras meritorias, por el purgatorio, por las misas, por el culto a la Virgen María, por el monopolio del clero, por el uso mágico de los sacramentos, por la idea de que el Papa personifica la Iglesia visible. La devoción a los santos y a María, por lo tanto, serían ejemplos de paganismo, que, como tal, debería ser prontamente rechazado por los misioneros protestantes", Ricardo W. Rieth, "A Reforma, os santos e a religião do povo na América Latina", *Revista Eclesiástica Brasileira* 50, n.240 (2000) 836-837.

25 El obispo de la Iglesia Universal del Reino de Dios, Sérgio Von Helder, fue protagonista de una acalorada discusión religiosa. En represalia a su ataque a la imagen de Nuestra Señora Aparecida, patrona del Brasil, templos de la IURD, fueron apedreados en diversas partes del país. El incidente llevó a la separación del obispo Von Helder por Edir Macedo. Hubo gran apoyo de fieles de otras iglesias protestantes a la Iglesia Católica Romana. Jayme Brener – Gilberto Nascimento, "Maria vai á guerra", *Isto É*, 1360, 25 de octubre de 1995, 140-146.

La participación de las mujeres en la vida pública, en el Protestantismo latinoamericano de los siglos XIX y XX, era vista como una extensión de sus atribuciones en el hogar, es decir, como dueña de casa, esposa y madre. El rostro del Protestantismo y la actuación de las mujeres dentro de él, fue profundamente influenciado por el papel exagerado de las mujeres dentro de las iglesias protestantes de origen. Los valores promulgados para ellas, por las mujeres (algunas de ellas, misioneras) reflejan los patrones culturales de sus propios países[26]. La decencia, la modestia, el recato y la sumisión, eran ideales para todas las mujeres. En esto, se da una gran similitud con la devoción mariana..

Son ya bastante conocidas, a partir del campo de la antropología, las investigaciones sobre el machismo, característica supuestamente innata de todos los hombres latinoamericanos. El machismo establece los valores y patrones de comportamiento para los hombres: agresividad, virilidad, éxito y poder. Lo que define los patrones para la mujer es el 'marianismo' (culto e idealización de María). María es la mujer sumisa, tranquila, introspectiva, aquella que dice "sí"[27]. María es, simultáneamente, virgen y madre, colocándonos los valores predominantemente defendidos en la moral sexual, es decir, toda mujer debe ser virgen o madre.

Quien escapa de estas características, está en situación desfavorable: la mujer que no es ya virgen, pero tampoco es casada y ni siquiera es madre; la mujer que no es ya virgen, está casada, pero todavía no es madre; la mujer que no es ya virgen, no es casada, pero ya es madre[28]. Naturalmente es necesario reconocer que hay cambios sensibles, especialmente en las últimas décadas, en cuanto al comportamiento sexual. El estigma social, antes asociado a cualquiera de estas categorías, que escapan al modelo 'mariano', se ha suavizado. Con todo, se da una cierta aura de sospecha y un sentimiento de culpa, que traspasa las relaciones que no encajan exactamente dentro de los patrones morales.

María continúa siendo el arquetipo primordial para toda y cualquier mujer, independiente de su clase social, grupo étnico-racial, o religioso. Incluso en el mundo protestante, los ideales de pureza virginal y de amor maternal (que se remontan a María) son una realidad. La maternidad continúa siendo vista como el ideal para toda mujer. Toda madre es mujer y toda mujer es madre. La maternidad es presentada como la *única* posibilidad de realización y plenitud femeninas.

La Iglesia Católica insistió (y continúa insistiendo) en que la reproducción humana es la finalidad única del ejercicio de la sexualidad. El sexo que no objetiva la reproducción de la especie, es decir, sexo por el placer, es acto fortuito, pecami-

---

26 Para un acercamiento más detallado al liderazgo de las mujeres protestantes, ver Wanda Deifelt, "Mulheres pregadoras: uma tradição da Igreja", *Theophilos* 1, n.° 2 (2001) 353-372. Muchas misioneras de las iglesias protestantes vinieron casadas con misioneros, o fueron comisionadas para actuar en América Latina, por cuestiones eminentemente prácticas. Siendo este un continente marcado por el Catolicismo Romano e influenciado por una cultura machista, habría pocas oportunidades de que hombres misioneros educaran y evangelizasen a mujeres. Para esto, eran necesarias mujeres misioneras, que vinieron al Continente llenas de un gran fervor religioso.

27 Kevin Neuhouser, "Sources of women's power and status among the urban poor in contemporary Brazil", *Signs* 14 (1986) 690.

28 Para un estudio más detallado de cada uno de estos desvíos, según el modelo sexual normativo, ver Wanda.Deifelt, "Derechos reproductivos en América latina: Un análisis crítico y teológico a partir de la realidad del Brasil", en Manuel Quintero (ed.), *Población y salud reproductiva*, Quito, CLAI, 1999, 31-49.

noso. El propósito de la sexualidad, es la reposición de la especie humana. Para las mujeres, la sexualidad tiene un sabor a culpa, porque viene asociada al pecado. En gran medida, este sentimiento también se lo halla en el círculo de mujeres protestantes, porque ellas son informadas por la moral católica (la que es más ampliamente conocida) o por la moral de las predicaciones evangélicas.

A través del 'marianismo', en América Latina, no se constata explícitamente el poder de fecundidad de una Diosa Madre, sino más bien un determinismo biológico implícito en la maternidad y entendido como el único modo de valorización de las mujeres. Las mujeres, debido a los períodos de gestación y amamantamiento (que son funciones biológicas), fueron asociadas a aquellas actividades domésticas, como el cuidado de las criaturas y la responsabilidad por la casa (que son funciones culturales). De esta forma, la maternidad pasó a ser una carga, que todas las mujeres deberían cargar, para redimirse del pecado de la primera mujer (Eva). Con María, la maternidad fue entendida como un acto de amor, donación y abnegación. Maternidad y sufrimiento, son una sola cosa. En esto, se da una sintonía entre catolicismo y protestantismo: la maternidad se volvió integradora[29].

La insistencia en la virginidad y en la maternidad, tiene en su profundidad, una fundamentación tradicionalmente religiosa, que va más allá de la interpretación del 'marianismo' como el equivalente femenino al machismo. La maternidad es la única manera de valorizar a la mujer y la virginidad, el único modo de no difamarla. También, teológicamente, las mujeres pasaron a ser definidas solamente por su sexualidad (o ascética o maternal). La mujer pasó a tener valor, solamente en cuanto virgen y madre. Con todo, no se trata de cualquier madre: ella debe ser amorosa, como María, dadora de sí, como María, silenciosa como María, sufriente como María. En síntesis, incluso en los círculos protestantes, el imaginario religioso mariano se hizo presente. No enfatizaba una visión liberadora de todas las mujeres (a ejemplo de María), pero la usaba como modelo de buen comportamiento moral.

5. María en la teología feminista y protestante

Existe un gran déficit de estudios sobre María, en la tradición protestante. Los trabajos tradicionales tienden a ser interpretaciones bíblicas sobre este personaje, sin establecer un vínculo con las prácticas espirituales y culturales latinoamericanas. Los análisis feministas sobre María, son mayoritariamente católicos. En éstos, se intenta presentar una visión liberadora y cotidiana de María: ella viene identificada como mujer pobre, sencilla, una adolescente valiente, cuya vivencia aparece profundamente ligada a la espiritualidad popular[30]. También es frecuente encontrar la iden-

---

29 Para un análisis detallado, sobre las influencias del ideal de María, en la vida de las mujeres latinoamericanas, vea Wanda Deifelt, "Beyond compulsory motherhood", en Patricia Jung *et alii* (eds.), *Good Sex: Feminist perspectives from the world's religions*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2001, 96-112. Este capítulo analiza el embarazo entre adolescentes y la búsqueda de nuevas tecnologías de reproducción asistida, como resultado de una preocupación excesiva por la maternidad, forjada por un discurso religioso (a partir del modelo mariano), donde ser madre es el único papel social para la mujer.

30 Ivonne Gebara - María Clara L. Bingemer, *Maria, mãe de Deus e dos pobres:* um ensaio a partir da mulher e da América Latina, Petrópolis: Vozes, 1987.

tificación entre María y la propia Iglesia, donde una mariología liberadora es sinónimo de una humanidad redimida del sexismo[31].

Teólogas protestantes feministas, contribuyeron también a este debate[32]. Los artículos de dos teólogas luteranas, una danesa y la otra finlandesa, presentan reflexiones importantes sobre el papel de María en la espiritualidad y vivencia eclesial latinoamericana. Inger Hjuler Bergeon escribió, en 1986, sobre la manera como María era presentada dentro de la Teología de la Liberación[33]. Analizando en particular el Documento de Puebla y los libros de Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff, constata que el símbolo de María es inspirador del compromiso social y político, pero a nivel personal, en lo que dice respecto a la política de los sexos, ella es mantenida en una posición marginal, reducida en su feminidad. Las cualidades de María aparecen asociadas al servicio y a la esfera privada (familiar).

Mi crítica de la mariología, en la Teología de la Liberación, se orienta a la falta de conciencia del problema sexista. Es lo que aparece visible, por ejemplo, en el hecho de que la Teología de la Liberación acepte, sin crítica, las definiciones de épocas pasadas de la feminidad de María, expresadas en el Documento de Puebla. Mi crítica se dirige también a la constante interpretación de la mujer como objeto de reflexión del hombre. Esta interpretación resulta, igualmente, de la falta de crítica de los parágrafos sobre la mujer, en el documento de Puebla[34].

A partir de su trabajo con mujeres de chabola, en Lima, en el Perú, Inger Bergen señala que hay una contradicción entre una espiritualidad mariana que exalta los ideales femeninos de María, es decir, como creadora de una atmósfera familiar, de receptividad, acogida, amor y respeto a la vida, y la realidad concreta de las propias mujeres. En éstas, la autora identifica justamente, las actividades externas, los actos independientes, el arte de colaborar y organizar. En otras palabras, en cuanto la teología tradicional y la Teología de la Liberación se unían en torno de un ideal femenino (doméstico) de María, las mujeres alzaban el vuelo rumbo al mundo público y político.

Partiendo de su experiencia en Costa Rica, la finlandesa luterana Elina Vuola analizó en 1993 el fenómeno de la mariología[35]. Profundiza el contrapunto de María como la nueva Eva, la que redime a todas las mujeres, y el ideal de mujer que es promulgado (virgen y madre). Vuola estudia también la trayectoria del culto a María y lo identifica con el culto a las divinidades femeninas, en distintas épocas y lugares. La autora constata que hay un fuerte antimarianismo en las iglesias protestantes latinoamericanas, pero cuestiona, aún así, cómo, justamente en las denominaciones donde María tuvo tan poca influencia, las mujeres hayan tenido una mayor accesibilidad al ministerio ordenado.

---

31 Rosemary Ruether, *Sexismo e religião*: rumo a uma teologia feminista, São Leopoldo, Sinodal,1993.

32 Entre las teólogas protestantes que escribieron sobre María, muchas firman artículos en esta edición de *RIBLA*. Como ejemplo de las contribuciones en el área bíblica y feminista sobre María, ya publicadas anteriormente, cito la investigación de Nancy Cardoso Pereira, Maria *vai com as outras*, São Leopoldo, CEBI, ...

33 Inger Hjuler Bergeon, "Maria, modelo de libertação da mulher?", *Perspectiva Teológica* 18 (1986) 359-369.

34 *Ibid.*, 263.

35 Elina Vuol, "La virgen María como ideal femenino, su crítica feminista y nuevas interpretaciones", *Pasos* 45 (Enero/Febrero 1993) 11-20.

Elina Vuola destaca el papel tradicional de María, dentro de la tradición católica, y su impacto en una espiritualidad del asentimiento. Contrastando las interpretaciones de María como encarnación de la Iglesia, representando a la comunidad de pobres y oprimidos, una María que canta su visión de un mundo más justo y lleno de esperanza, María es también la madre sufrida, cuyo sufrimiento es mayor que el de todas las madres. En la religiosidad cotidiana, Vuola identifica una María muy cercana a la realidad de las mujeres: una mujer que sufrió como todas las otras, que las escucha y comprende, aquella que es mujer como todas las mujeres[36].

Como no podía dejar de hacer, Elina Vuola aborda el papel de María en la Teología de la Liberación y reitera que se da una unilateralidad en la descripción de María: ternura, delicadeza, intuición, interioridad, sentimiento, misterio. El mantenimiento de un dualismo –impuesto como ideal a todas las mujeres- perpetúa relaciones de silencio y la aceptación de los modelos sexistas[37]. A esto la autora contrapone el análisis de teólogas (mayormente católicas) que identifican en María lo cotidiano, la lucha por la sobre vivencia. Ella se vuelve protagonista de un nuevo modelo de espiritualidad que brota del sufrimiento y del dolor; sin embargo, anuncia proféticamente la liberación, el Reinado de Dios.

Este modelo de María, una mujer profundamente identificada con los sufrimientos humanos (ella es pobre y humilde) y anunciadora de la buena noticia, está presente en los escritos de todas las teólogas protestantes y católicas. La María de lo cotidiano, comprometida con la justicia y la sobre vivencia, con la cualidad de vida, con las causas de los pequeños, con la alimentación de la gente hambrienta, es una María que sobrepasa las fronteras confesionales. Ésta es la María que lleva a Jesús a iniciar su ministerio público (en las bodas de Caná). Ella es líder, discípula, profetisa de la liberación, mujer valiente y de fe.

María es también una santa protestante. Ella es valorizada en su papel de mujer, simultáneamente justa y pecadora. Ella consigue sintetizar la tensión entre modelos distintos y, en último análisis, la propia ambigüedad humana: personaje humano y divino, humilde y venerada, mujer y santa, virgen y madre. La teología protestante niega terminantemente el carácter mediador de María, recelando que pueda ofuscar la importancia de Cristo. Pero no puede negar que ella es la madre de Dios. Ella es una mujer ejemplar, no sólo para las mujeres (a pesar de que tradicionalmente ha sido utilizada como tal), sino para toda la cristiandad.

El hecho de que María fuera identificada como una mujer ejemplar, no repercutió, en el Protestantismo, con una mejoría, en el tratamiento dispensado por la Iglesia a las demás mujeres. Aunque, en teoría, las mujeres fuesen, mediante el bautismo, partícipes iguales en el testimonio cristiano, fueron muchos los impedimentos impuestos a las mujeres. La figura de María, jamás sirvió para promover liderazgos femeninos o fomentar la equivalencia entre hombres y mujeres. Lo mismo po-

---

36 *Ibid.*, 18

37 Sobre estos estereotipos, Elina Vuola cuestiona: "Aunque 'lo femenino' sí puede tener algo de lo que lista Boff, ser fiel a la praxis y a la historicidad –categorías tan centrales en la Teología de la Liberación- significa empezar con la realidad concreta de las mujeres, y no postularla a un nivel ontológico. Y esa realidad incluye la violación (¿'penetración' y 'receptividad'?), la violencia doméstica (¿'estar protegida en casa'?), el aborto (¿'la interioridad'?) y el incesto (¿'delicadeza' y 'donación'?)." *Ibid.*, 16.

dría ser dicho, respecto de la tradición Católica: el hecho de ser María una mujer, no implicó una dignidad mayor en las demás mujeres.

Hay concordancia entre las teólogas feministas y los teólogos de la Reforma, en cuanto a la humanidad plena de María. Ella es una santa, una mujer de carne y hueso, modelo para toda la cristiandad. Sin embargo, la figura de María presenta una laguna teológica: la teología protestante no suplió la necesidad de un lenguaje femenino para lo divino, así como María lo sugiere. Ella es divinidad, ella es Madre de Dios, ella es llena de gracia. La teología protestante no consiguió enriquecer su espiritualidad con metáforas para lo divino en un lenguaje femenino y plural. Esto, en último análisis, significa una carencia simbólica, que lleva hacia la búsqueda de metáforas bíblicas, referentes a la divinidad, que incluyan la complejidad y la diversidad de la experiencia humana. Si hay consenso sobre la plena humanidad de María, es su divinidad la que nos intriga. Éste es el desafío teológico que tenemos frente a nosotros.

Wanda Deifelt
Escola Superior de Teologia
Caixa Postal 14
93001-970 São Leopoldo RS

NANCY CARDOSO PEREIRA

UNA ESPADA ATRAVESADA EN MI CUERPO

Lecturas dolorosas sobre la maternidad

Resumen
A partir de la espada en el oráculo de Simeón (Lc 2,34-35) y sus interpretaciones, es posible identificar posiciones teológicas y antropológicas en conflicto y preguntar sobre el imaginario religioso popular de María en América Latina, en especial para las mujeres y su experiencia de maternidad.

Abstract
From the sword in the oracle of Simeon (Lk 2,34-35) and its interpretations it is possible to identify theological and anthropological positions in conflict and to ask for the popular religious imaginary of Mary in Latin America, specially for women and the experience of the maternity.

Desde siempre y en todas partes se ha tenido miedo a lo femenino, al misterio de la fecundidad y de la maternidad, "extraño santuario", fuente de tabúes, ritos y terrores. Un mal magnífico, placer funesto, venenoso y engañador, la mujer es acusado por el otro sexo de haber traído a la tierra la infelicidad y la muerte (...) peligrosa portadora de todos los males, Eva y Pandora (...).[1]

Marilena Chauí

Cuando, al principio, la novedad toca a María, viene con palabras de anunciación, bienaventuranza y profecía. En el texto de la Anunciación (Lc 1), María va a recibir palabras de alegría y favor (v. 28), confianza y gracia (v. 30); en el encuentro con Isabel (Lc 1), María va a ser recibida con saludos de felicidad (v. 42), va a ser reconocida en su fe: *"Bienaventurada la que creyó..."* (v. 45).

Son más difíciles las palabras que Simeón dice a María: "este niño está destinado tanto para la ruina como para el levantamiento de muchos es Israel, para ser signo de contradicción (también una espada traspasará tu propia alma), para que se manifiesten los pensamientos de muchos corazones" (Lc 2, 34-35).

A partir de la espada en el oráculo de Simeón (Lc 2,34-35) y sus interpretaciones, es posible identificar posiciones teológicas y antropológicas en conflicto y preguntar sobre el imaginario religioso popular de María en América Latina, en especial para las mujeres y su experiencia de maternidad.

---

[1] Marilena Chauí, *Sobre o medo*, en *Os sentidos da paixão* (varios autores), São Paulo, Companhia das Letras, 1993, p. 46.

Este camino entre la euforia y el susto, entre las palabras que anuncian el nacimiento (Lc 1,31) y las palabras que anticipan la espada (Lc 2,35), el trayecto entre las expresiones de confianza -*¡no tengas miedo!, ¡Alégrate bienaventurada!*- y el tono de voz profunda que anuncia contradicción y una vida de conflicto, puede ser entendido como un proceso de construcción de significado que afirma la originalidad de María, que elogia el lugar de su maternidad sagrada..., para después aprisionarla en la experiencia del sufrimiento. Es a partir de esta oscilación, de esta alteración planeada, de esta incertidumbre cierta de sí, desde donde los textos sobre María van a ser leídos.

Como en la historia del jardín de los comienzos, una espada cierra la narración de todos sus contenidos míticos, señalando una interdicción.

> Y expulsó al hombre y colocó querubines al Oriente del jardín del Edén y una espada que refulgía para guardar el camino al árbol de la vida (Gn 3,24).

En el Génesis también se experimenta este vértigo: en los comienzos hay una exaltación a la perfección de los relatos de los orígenes, y de allí se pasa rápido a un relato que entra en el campo de las prohibiciones (2,15-17), de las opciones difíciles (2,18-19) y de las consecuencias perennes. El texto pierde cualquier ingenuidad en el capítulo 3, concluyendo así este primer conjunto de relatos sobre los orígenes, con una antropología profundamente negativa y con la normalización del sufrimiento como un elemento necesario y constitutivo de la experiencia humana: para la mujer, el sufrimiento de la gravidez, del parto y la voluntad sometida al gobierno de los hombres (3,16); para el hombre, la maldición de la tierra, la fatiga en el trabajo y la muerte (3,17-19).

Esta narración presenta la misma oscilación de los relatos de la infancia de Jesús en Lucas. Hay una progresión imperceptible que va de un extremo a otro de la experiencia humana: es a este material mítico al que se dedican los textos sobre los orígenes (Gen 1-3; Lc 1-2) y al que imprimen su visión de mundo y de sus escuelas teológicas, profundamente pesimistas con relación a lo femenino.

En el Génesis, la narración frena las posibilidades de elegir, y prohíbe el desarrollo de experiencias positivas, creando límites claros, líneas que dicen: ¡Sólo hasta aquí!

La espada en el Génesis es una señal que niega la pertenencia y torna inviable el acceso a los contenidos exuberantes y originales de los relatos de origen. Son materiales míticos que no están disponibles..., apuntan de lejos las señales de posibilidades que, sin embargo, no pueden ser reconocidas. Quizá éste sea también el significado de la espada que concluye los relatos de la infancia de Jesús en Lucas: son gestos de posibilidades prohibidas, señales alternativas de comprensión y vivencia de la maternidad. Posibilidades y alternativas prohibidas por la espada que atraviesa el alma.

Los relatos de la infancia de Jesús – Interpretaciones y relecturas

Para entender el oráculo de Simeón a María, sería importante considerar algunas cuestiones introductorias.

Los relatos de la infancia son considerados un esfuerzo posterior en la reflexión de las comunidades cristianas primitivas. Los textos más antiguos no se preguntan por la infancia de Jesús[2] y presentan una síntesis rápida sobre el nacimiento de Jesús: "llegada la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido según la ley" (Ga 4,4).

El evangelio de Marcos no presente relatos de la infancia, sino que inicia su relato con una afirmación cristológica (1,1), unos relatos sobre Juan Bautista –adulto– (vv.2-8) y el bautismo de Jesús –adulto– (v. 9-11). El evangelio de Juan tampoco dedica espacio a los relatos de la infancia, sino que se inicia con un prólogo teológico. Esta ausencia de narraciones sobre la infancia en los otros textos del Nuevo Testamento, realza la relativa importancia que los evangelios de Mateo y Lucas otorgan a los orígenes de Jesús.

La investigación ha venido debatiendo sobre la existencia o no de una fuente común de los relatos de Lucas y Mateo[3]. Que no se refiere a los relatos de la infancia de Mateo y Lucas, quienes, en este sentido, si bien presentan preocupaciones semejantes, lo hacen con una secuencia de eventos, personajes, re-lecturas y propuestas diferentes que revelan horizontes hermenéuticos y eclesiológicos distintos[4]. Aceptando las evidencias de que los dos evangelios fueron escritos a finales del siglo primero, desde y para una comunidad fuera de Palestina, podemos decir que los textos responden a un momento de desarrollo de la tradición respecto a Jesús, en un contexto de afirmación de las comunidades formadas por la segunda generación y en circunstancias de enfrentamiento político y teológico[5].

Las comunidades cristianas diseminadas por el imperio romano, convivían en una conflictividad de tradiciones religiosas, tanto internas (judeo-cristianos y cristianos helenistas) como externas (en el ámbito general del imperio y sus religiones). Era necesario ampliar y codificar la tradición recibida respecto a Jesús, creando una comprensión sobre su mesianismo, capaz de enfrentar la discusión con el judaísmo rabínico y las otras religiones, consolidando la identidad y el mensaje cristiano.

> La movilidad sectaria y el intercambio (muchas veces conflictivo) de las religiosidades (considerando también la religiosidad popular del Asia) son determinantes para el carácter ecléctico y plural del cristianismo asiático[6].

El controvertido origen de un Mesías galileo, representaba un enorme desafío de articulación entre las tradiciones de la Biblia hebrea y el anuncio de Jesús como Salvador. Del mismo modo, era un desafío enfrentar las variadas narraciones –presen-

---

[2] Joseph Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX*, Garden City: Doubleday, 1981, p. 309 (Anchor Bible 28); Raymond Brown, *The Birth of the Messiah,* Garden City: Doubleday, 1977, p. 47 y 90.

[3] C. M. Tuckett, "On the Relationship between Matthew and Luke", *New Testament Studies* 30 (1984) 130; S. Kloppenborg, *The formulation of Q – Trajectories in Ancient Wisdom Collections,* Philadelphia, Fortress, 1987, 326; M.A. Gouder, "Self-Contradiction in the IQP", *Journal of Biblical Literature* 118 (1999) 506-517; Leif Vaage, "O cristianismo galileu e o evangelho radical de Q", *RIBLA* 22 (1995) 81-103; A.J. Bellinz, *The Two-Sources Hipothesys – A Critical Appraisal,* Georgia, Mercer University Press, 1985.

[4] Pablo Richard, "Evangelho de Mateus – Uma Visão global e liberadora", *RIBLA* 27 (1998) 7-27; J. L. Correia Jr., "Atos dos Apóstolos – Texto e contexto", *Estudos Bíblicos* 70, p. 12.

[5] Leonardo Boff, *Jesus Cristo liberador*, Petrópolis, Editora Vozes, 1983, 173; C. Perrot, *As narratives da infância de Jesús*, São Paulo, Paulinas, 1982, 8.

[6] Paulo Nogueira, "Cristianismo na Ásia Menor – Um estudo comparativo das comunidades em Éfeso ao final do 1° século d. C.", *RIBLA* 29 (1998) 123.

tes en la cultura religiosa del imperio romano, y sus muchos héroes salvadores, nacidos de vírgenes y diosas como era el caso del conflicto de los efesios con Artemisa (Hch 19,23-40), diosa de la fertilidad y, al mismo tiempo, virgen y madre[7]. Las religiones de diosas-madres eran extremadamente populares y atravesaban imaginarios transculturales, revelándose, por tanto, como un peligro para el anuncio cristiano.

En este sentido, es posible entender los relatos de la infancia como respuestas alternativas a estos desafíos. El rescate de los relatos de la infancia parece ser fundamental para la afirmación cristológica, lo que exige leer estos relatos, no como una mera introducción cronológica, sino como una afirmación de contenidos y métodos, vitales para la comprensión y definición de una identidad y subjetividad cristianas.

La estrategia para la reconstrucción de la infancia de Jesús evidentemente pasa, en los evangelios de Mateo y Lucas, por la relectura de los textos de la Biblia hebrea, lo que implica un fuerte trabajo de composición y edición de las tradiciones, con el objeto de vincular los orígenes de Jesús con las tradiciones anteriores del judaísmo. Las genealogías de Mateo y Lucas ejemplarizan este esfuerzo, a la vez que revelan las opciones redaccionales internas y sus teologías. Al mismo tiempo, esta reconstrucción exige argumentar y debatir los contenidos de las teologías y mitologías existentes en la cultura del imperio con el objetivo de garantizar la dignidad y exclusividad del mesianismo de Jesús.

> Es posible sugerir que esas innovaciones provocaron una disociación importante en la valorización de las esferas reproductivas y sexuales, en el conocimiento y en las técnicas de asistencia. Las imágenes positivas y fortalecedoras de las diosas que celebraban la sexualidad y la reproducción van siendo cada vez más transformadas y, con ello, son transformadas también las prácticas. De cualquier forma, los cultos paganos –y las prácticas sexuales y reproductivas a ellos asociadas– resistirán y sobrevivirán, no sin una represión más o menos sangrienta, a través de toda la historia del cristianismo[8].

Los dos evangelios, por caminos distintos, quieren hablar de estados de gravidez sagrados y de niños salvadores que disputan los imaginarios religiosos de lo femenino en las tradiciones de las diosas-vírgenes-madres, sometiéndolos a la lógica del monoteísmo patriarcal heredado del judaísmo. Los textos insisten en genealogías, en hijos de hijos, mujeres y esterilidades, en posibles e imposibles.

Son los embarazos improbables e inesperados los que dan cuerpo a los relatos: las mujeres en la genealogía de Mateo 1 (Tamar, Rajab, Rut, Betsabé y María[9]); Isabel y María (Lc 1-2). De algún modo este esfuerzo de composición de la tradición requiere moverse hasta este lugar de origen: la gravidez, la madre, el nacimiento. Es necesario también que se tejan historias maravillosas y fantásticas, marcadas por lo inusitado y lo sorprendente de gravideces tramadas, arrancadas, deseadas, inesperadas, novedosas.

Los imaginarios y vivencias de la gravidez-maternidad deben realizarse como lugar teológico vital de afirmación cristológica, no sólo como simple introducción a los relatos que siguen... sino como necesidad, como forma y contenido que afirman

---

7 Paulo Nogueira, "Cristianismo na Ásia Menor", p. 128.
8 Carmen Simone Diniz , en www.mulheres.org.br/parto/mestrado.
9 Nancy C. Pereira, "Messianismo transgressor", *Revista Teológica* 9 (1994) 13-24.

que Jesús es el Cristo. Más que presentar los orígenes y la infancia, este esfuerzo redaccional quiere controlar y sistematizar los significados ambivalentes del imaginario femenino y de la maternidad y sus ámbitos de poder en una cultura más amplia.

Los relatos de la infancia son, así mismo, construcciones de significado que quieren educar respecto a la experiencia de la maternidad, colocando límites y patrones para las mujeres de las comunidades cristianas. Parte de este mismo esfuerzo puede ser encontrado en las cartas pastorales, principalmente en 1 Timoteo, que propone la salvación a las mujeres "a través de su misión como madres" (2,15).

El relato de la infancia en Lucas: borradores de la historia

El relato de Lucas recupera ángeles y cánticos, profecías y geografías, leyes y rituales para componer la infancia de Jesús. Los fragmentos de tradición sobre la infancia resumen la historia de dos embarazadas improbables: una mujer estéril (Lc 1,7) y avanzada en años (Lc 1,18) y otra mujer joven, prometida en matrimonio (Lc 1,27), que no conocía varón (1,34). ¡Lucas necesita crear posibilidades donde no había! Para eso va a tomar tradiciones de la Biblia hebrea como borradores del ejercicio de interpretación.

Lucas construye su relato, alternando narraciones con cánticos y oráculos. Cada escena tiene un tiempo musical y una referencia en la tradición: las palabras son presentadas en forma de recitación con fuerte influencia de textos de la Biblia hebrea (Cf. Lc 1,15 y Nm 6,3; Lc 1,17 y Mal 4,5-6; Lc 1,19 y Dn 8,16; Lc 1,32-33 e Is 9,7; Lc 1,37 y Gen 18,14; Lc 1,46-56 y 1 S 2,1-10; Lc 1.55 y Gen 17,7; Lc 1,59 y Lv 12,3; Lc 1,76 y Ml 3,1; Lc 1,70 e Is 9,2; Lc 2,21 y Lv 12,3; Lc 2,22-24 y Lv 12,6-8; Lc 2,23 y Ex 13,2; Lc 2,32 e Is 42,6: 49,6; Lc 2,41 y Ex 23,15; Lc 2,52 y 1 S 2,26).

La apelación a textos históricos, proféticos, apocalípticos y legales trata de situar a María entre las mujeres virtuosas de la Biblia hebrea, en un papel subordinado como madre de algún niño ilustre. Las referencias al cumplimiento de los rituales prescritos para la mujer, después del parto y la presentación en el Templo confirman la proximidad de María con sus antepasados.

La proximidad narrativa entre Ana-Samuel (1 S 1), Isabel-Juan y María-Jesús es evidente y debe ser considerada.

	Ana-Samuel	**Isabel-Juan**	**María-Jesús**
Anunciación	1 S 1,17	Lc 1,13	Lc 1,28-37
Gravidez imposible	1 S 1,5	Lc 1,7	Lc 1,34
Explicación del nombre	1 S 1,20	Lc 1,60	Lc 1,31; 2,21
Cántico de la mujer	1 S 2,1-10	Lc 1,25. 42-45	Lc 1,46-55
Ritual	1 S 1.24	Lc 1,59	Lc 2,22-24
Función del hijo	1 S 3,11-14	Lc 1,16-17	Lc 1,32-33
Crecimiento del hijo	1 S 3,19	Lc 1,80	Lc 2,52

[10] Jane Schaberg, "The Illegitimacy of Jesus – A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives", en http://www.pinn.net/~sunshine/main.html

La comparación de los textos revela una intención: las mujeres son instrumentos para el surgimiento de un héroe. Utilizando el texto de 1 Samuel como guía para su relato, Lucas propone comprender a Isabel y María dentro de los parámetros de la tradición, formando y consolidando una clave de lectura para la maternidad como mediación subordinada, impidiendo así cualquier contenido mitológico que reivindique alguna autonomía o significado propio. Con esta estrategia, Lucas construye una racionalidad interpretativa para el mesianismo de Jesús dentro del judaísmo, creando una relación de continuidad aceptable. La originalidad de María, con relación a las otras madres-de-niños-notables en la Biblia hebrea, radica en su aceptación pasiva.

Sara (Gn 16 y 21), Rebeca (25,21) y Raquel (30, 1.14-17) luchan para quedar embarazadas, enfrentan a sus maridos, sus costumbres y a la divinidad. Ana desarrolla todo un ritual para quedar embarazada, contrariando a la divinidad que cerraba su útero (1 S 1,9-16). La madre de Sansón, mujer estéril (Jc 13,2) recibe el anuncio de su gravidez de un mensajero de Dios, en medio de los rituales de consagración y ofrenda.

Con María es diferente: ella no pide nada... no hace rituales. Ella va a ser *favorecida y agraciada* por elección de Dios. La reacción inicial de María es de perturbación (Lc 1,29) y extrañeza (1,34). Aquí Dios no atiende el pedido de una mujer afligida que quiere tener un hijo... Dios escoge a María. Es una acción del Espíritu y un envolvimiento del Altísimo que toma la iniciativa de dejarla embarazada, garantizando así la santidad del que ha de nacer, el Hijo de Dios.

Esta es la originalidad del nacimiento de Jesús, con relación a los hijos de las estériles-embarazadas de la Biblia hebrea y de las mitologías grecorromanas: la pasividad de la ingrávida: ella no lo desea, ella es deseada. Ella no está embarazada por una relación sexual: ella es embarazada por la visita del Espíritu.

En el texto de Ana, el Sacerdote Helí reconoce el deseo y la lucha de la mujer por un hijo y exclama: "vete en paz y que el Dios de Israel te conceda la petición que le hiciste" (1 S 1,18). En el texto de Lucas es María quien dice: "He aquí la sierva del Señor, que se cumpla en mí conforme a tu Palabra (Lc 1,38).

Así mismo, la virgen-madre en Lucas se distancia también de todas las diosas-vírgenes-madres de otras religiones, que eran vírgenes más sexualmente activas; Afirmaban la virginidad no como una evidencia biológica, sino como autonomía con relación al control masculino; sus hijos eran dedicados en los templos como expresión de independencia con relación a la familia patriarcal[10].

María va a ser escogida y valorada como mujer que *no conoce/tiene relación sexual* con un hombre; va a responder pasivamente al papel subordinado que recibe y por eso va a ser *agraciada, favorecida y bienaventurada* entre las mujeres; ella no escoge... ella es escogida, consolidando así el vaciamiento de la fuerza y poder de la maternidad, con la afirmación de la supremacía del Padre y el Hijo.

Este alejamiento de los imaginarios de fuerza y poder de la maternidad en la Biblia hebrea y de autonomía con relación a las religiones y mitologías grecorromanas, va a ejercer un papel decisivo en la conformación del papel sumiso de las mujeres en la sistematización del mensaje cristiano posterior. Considerando la posibilidad de un gran número de mujeres en las comunidades cristianas primitivas que no encajaban en los patrones de la *patria potestad* (mujeres independientes, viudas, se-

paradas y vírgenes[11]) y que se sentían atraídas por las formas comunitarias no jerárquicas, se puede evaluar el carácter doctrinario y controlador que los relatos de María, madre-virgen, querían tener.

La negación de la sexualidad –aun siendo evaluada en su conjunto como favorable para las mujeres[12]– y la pérdida de autonomía y control de la reproducción/maternidad, van a ser dos cargas pesadas que la tradición cristiana va a imponer sobre las mujeres, con resultados insensatos y mórbidos, que afectan a hombres y mujeres hasta el día de hoy.

Asexuada y sin control de lo que su vientre produce, María desaparece del evangelio de Lucas en medio de relatos desalentadores:

- En la imagen de una madre que quiere ver a su hijo y no lo consigue (8,19-21);
- En el saludo de la mujer, que Jesús rechaza (11,27-28);
- Junto a los discípulos (Hch 1,14).

Las mujeres que aparecen a lo largo del evangelio de Lucas –de Galilea hasta la cruz– son aquellas que la tradición guardó con autonomía y fuera de los patrones familiares aceptados (María Magdalena y otras mujeres: Lc 8,1-3, 23,49, 24,1-10; Marta y María: 10,39), aunque éstas también van a desaparecer.

Interpretaciones respecto a la espada

En cuanto a las lecturas católicas, éstas valorizan el oráculo como afirmación de la co-participación de María en la acciones salvíficas de su Hijo Jesús; las lecturas protestantes, a su vez, se esfuerzan por entender el texto como una afirmación de la situación de pecadora de María, que también será juzgada por el Hijo.

Lo que estas interpretaciones tienen en común es la comprensión del oráculo como una anticipación del sufrimiento de María-madre, en la tortura y muerte en cruz de su Hijo. Tanto en una lectura como en la otra, la imagen de la espada que atraviesa la carne, continúa siendo una condición para la presencia de lo femenino en el relato: el sufrimiento (¡no la bienaventuranza!) es lo que explica y define la participación de la madre del salvador.

Este sufrimiento pretende ser una pista antropológica, condición y naturaleza de la maternidad: ¡que no espere ser más de lo que debe ser! El lugar de realización de la encarnación total del Verbo que se hace carne –el útero– necesita ser esterilizado y vaciado de posibilidades y autonomías generadoras. El lado interno de ella necesita ser atravesado precozmente como señal necesaria de revelación de los tiempos. Una espada será la señal.

Existen muchas espadas en toda la Biblia (440). En el Nuevo Testamento "espada" aparece 36 veces como traducción común para palabras diferentes: *romfaía* y *májaira*.

Májaira es la palabra que designa un objeto de uso común, de tamaño medio: una daga que se usaba en guerras, cacerías, luchas y disputas, como es el caso del

---

11 Ivoni Richter Reimer, "Sexualidade em tempos escatológicos", *RIBLA* 29 (1998) 108.
12 Ivoni Richter Reimer, "Sexualidade em tempos escatológicos", 116.

arma usada por Pedro para cortarle la oreja al guardia (Jn 18,10). El texto de Mateo presenta unas palabras de Jesús que declara que no ha venido a traer la paz, sino la *májaira* (Mt 10,34). Las autoridades, en Rm 13,4, usan la la *májaira* no sin motivo. En la descripción de la armadura de Ef 6,17 se recomienda que se tome la *májaira* del Espíritu. En Heb 4,12 se dice que la Palabra de Dios es más cortante que cualquier *májaira* de dos filos.

Pero esta no es la misma espada que atraviesa a María.

El término *romfaía* aparece sólo siete veces en el Nuevo Testamento: seis veces en el Apocalipsis (1,16; 2,12.16; 6,8; 19,15.21) y una vez en el oráculo de Simeón (Lc 2,35). El imaginario del Apocalipsis define *romfaía* como una espada grande de dos filos, que sale de la boca de aquel que trae la revelación: es un instrumento para juzgar, usado solamente para quien tiene fe en Cristo.

En el mundo antiguo, la *romfaía* era una espada grande y pesada que requería ser usada con las dos manos; era usada preferentemente por galos y bárbaros[13], enemigos de Roma. Los romanos usaban una espada menor, una ágil y ligera *májaira* –que exigía el uso de una de las manos, permitiendo que la otra estuviese ocupada con un escudo para la defensa personal. En este sentido, los soldados romanos tenían una ventaja en el combate con sus enemigos. Esta espada grande y pesada es la que Simeón predice para María en el oráculo.

El texto griego dice así mismo:

- *kaì soû autês tên psujên dieleúsetai romfaía* = "a ti misma una espada te atravesará": Los términos insisten en apuntar a María, atravesarla... su vida misma, como si las palabras también tuvieran el poder de perforación de la espada.
- *dieleúsetai* = "pasará a través": Se usa más para decir que una persona pasa de un lugar a otro (5,15); en el texto de Lucas es la espada la que pasa a través de María.
- *psujê* = "vida": Es lo más interno de la persona; en 6,9 Jesús pregunta si es lícito hacer el bien un día sábado: "¿salvar la vida o dejarla perder?"

La segunda parte del versículo explica la motivación o implicaciones de la espada que atraviesa la vida de María (*hópôs àn apocalufthôsin ex pollôn kardiôn dialogismoí*) que puede ser traducido como: "para que se revelen en muchos corazones los motivos". Algunas palabras son importantes:

- *apokalúptô* = "revelar, descubrir, abrir": Es la misma raíz de la palabra que usa el libro del Apocalipsis (1,1) y Lc 10,21 ("y se lo revelaste a los pequeños").
- *kardiôn* = "corazón, interior, íntimo, secreto, deseo, intención, motivos": La expresión es usada en Mt 15,18 ("pero lo que sale de la boca viene del corazón y es eso lo que contamina al hombre"), en Lc 24,38 ("¿Por qué suben dudas a sus corazones?") y en Mc 7,21 ("porque de dentro del corazón de los hombres es que procede las malas intenciones").

La edición del texto pretende sugerir que la segunda parte del versículo 35 estaría asociada con el final del v. 34 ("y para ser signo de contradicción") fijando una

---

13 Peter Wilcox, *Rome's Enemies – Germanies and Dacians,* Londres, Osprey Publishing, 1982.

función de revelación, vinculada a Jesús y no a María. Las informaciones que da el aparato crítico del texto griego, de una edición a otra, son diferentes[14] y revelan una dificultad para explicar el uso de paréntesis y guiones, como indicadores críticos del texto.

En esta sutileza se esconderían posibilidades enormes que harían de la espada atravesada en la vida de María o una alabanza para comprender a María como lugar de revelación, o un detalle ínfimo, de por sí innecesario.

Es en el conjunto del relato de la infancia que ofrece Lucas, donde se puede percibir un esfuerzo de lectura que dibuja lo femenino y la maternidad como parte de la novedad mesiánica y proyecta en María una interioridad de sufrimiento y sacralidad. En la conclusión (2, 51, "María guardaba todas estas cosas en su corazón") el texto insiste en doblarla por dentro, afirmando la interioridad de su experiencia como límite pragmático para la maternidad.

La madre sufridora no es exclusividad de las tradiciones judeo-cristianas. La novedad está en la resolución del sufrimiento. En el mito griego, la diosa-madre Deméter, diosa de la fertilidad y de la agricultura distribuía abundancia a los seres humanos, que felices glorificaban y oraban a las divinidades. Hasta que un día su bella hija Coré fue raptada y violada por Hades, dios del mundo inferior. Llorando inconsolablemente durante nueve días, Deméter vaga por la tierra, buscando a su hija, pero sin conseguir ninguna información sobre el paradero de su pequeña. Inconforme con el rapto de su hija, Deméter abandona el Olimpo y, disfrazada de anciana, deambula como loca entre los mortales. La diosa-madre se niega a aceptar la separación de su hija e indignada se rehúsa a hacer crecer cualquier semilla o grano. El sufrimiento de Deméter se expresa con indignación activa, como una lucha contra el destino de su hija. Tal actitud conmueve al dios-padre (Zeus), que devuelve la hija de Deméter con un nuevo nombre –Perséfone- en forma de primavera[15]. La hija resucita por cuenta de la resistencia de la madre en aceptar la separación y el sufrimiento.

María y Deméter tienen en común el imaginario de una divinidad masculina que acepta y define el sufrimiento. Los relatos sobre ambas demuestran el gran esfuerzo hermenéutico que se hizo en los mitos de las teologías patriarcales para controlar y subordinar el imaginario de las diosas-madres, de la sexualidad y de la reproducción. El mito de Deméter, a pesar de ello, trabaja con relativa autonomía el protagonismo de la diosa: *la madre puede luchar por la hija, la madre tiene poderes y formas de presión, su sufrimiento es activo.* El relato de María presenta una resolución diferente: *un sufrimiento pasivo, una participación interiorizada y subordinada, una pérdida del control del cuerpo y una ausencia de poderes.*

La figura de Deméter la presenta con una gavilla de cereales en una mano y una hoz en la otra. Ella es el poder que atraviesa la tierra y que hace que los frutos aparezcan en ella. En el evangelio de Lucas, María no tiene nada en las manos: vaciada de poderes, el texto es el que atraviesa su cuerpo / vida.

Este cambio de significado puede también ser identificado en la mitología de los Aztecas, donde se revela la desarticulación de contenidos, y las formas culturales de control que se imponen para consolidar el poder patriarcal. Cihuacóatl era el nombre de una madre mítica para los Aztecas; este nombre puede ser traducido como *mujer-serpiente* o *mujer de gemelos*, como referencia a la fertilidad. Ella es iden-

[14] The Greek New Testament (Nestle-Aland), United Bible Societies, 3° edición, 1975/1983.
[15] Elinor Gadon, *The Once & The Future Goddess*, San Francisco, Harper, 1989, 146-149.

tificada como diosa de la fertilidad y la reproducción. Un mito antiguo la relacionaba como diosa de la gravidez y el parto, pero durante el período de colonización y cristianización, se transformó en la leyenda de una mujer que mató a sus hijos y por eso se enloqueció. En tiempos actuales, Cihuacóatl se ha transformado en la Llorona, figura de las leyendas populares mexicanas: un personaje misterioso que carga el cuerpo de un hijo muerto y que por las noches llora desesperadamente[16].

La madre dolorosa y la religión popular: la espada atraviesa el texto

La subordinación y el aprisionamiento del imaginario de las diosas-madres en el sufrimiento coadyuvante que se dio dentro del cristianismo, tuvo y sigue teniendo consecuencias dolorosas en la vida de las mujeres.

La consolidación del cristianismo patriarcal creó la cultura de que las mujeres debían sufrir con naturalidad durante el estado de gestación, en el parto y el posparto, prohibiendo e inhibiendo la asistencia, proscribiendo la costumbre antigua de cuidar la salud sexual, sobre todo aquella ligada a la reproducción, los cuidados durante el embarazo y en el trabajo de parto, así como la contracepción, el aborto y las dolencias específicas de las mujeres[17]. En la edad Media, muchas parteras fueron consideradas brujas porque tenían conocimientos para la atención y cuidado de la sexualidad y la reproducción[18].

Estas prohibiciones y persecuciones fueron sustentadas teológicamente por renombrados teólogos que sistematizaron y normaron el dolor y el sufrimiento como atributo esencial de las mujeres, como una alternativa de expiación del pecado original[19].

América latina está habitada por una multitud de diosas-madres que están escondidas, lloronas y lloradas. La María presentada como modelo para la evangelización, por parte de los colonizadores, sobrevive en las culturas latinoamericanas con la ambigüedad respecto al valor de la maternidad: *es tan importante... que no tiene importancia humana.*

María, la madre idealizada, "editada" y super-interpretada, desaparece del texto cuando "una espada atraviesa su alma" (Lc 1,35), proyectándose así con una ambigüedad de sufrimiento, frecuente en el imaginario religioso femenino que se sigue proyectando en las expresiones de religiosidad popular. Las tradiciones marianas populares no se relacionan directamente con el texto bíblico, sino también con este universo de imágenes y posibilidades prohibidas.

> Pero, la virtud de la Virgen, en su fuerza para capitalizar tanta fe entre los fieles de los diversos segmentos católicos brasileños, radica en su capacidad imaginaria e iconográfica, es decir en su pluralidad y polisemia iconográfica, pues nuestra Señora misma es un ícono y aparición. Esto se refiere a la posibilidad mariana universal y a

---

16 www.sacred-texts.com/nem/aztec/rva/rva13.htm
17 www.mulheres.org.br/parto/mestrado/_1.html
18 K. Alexander-Bergjorn, "Isis – A deusa como curadora", en S. Nicholson (ed.), *O despertar da Deusa – O principio femenino hoje*, Río de Janeiro, Editora Rocco, 1993.
19 San Agustín, *La ciudad de Dios*, Parte I, por ejemplo en Editora Vozes, São Paulo, 1991

una plasticidad que permite "fusiones sincréticas" y también al hecho de que, dentro de una misma imagen, se pueden contar diversas imágenes de la misma...[20].

En el catolicismo brasileño, María Dolorosa va a ser conocida con diferentes nombres: Nuestra Señora del Parto, de los Dolores, de la Agonía, de la Buena Muerte. La fiesta de Nuestra Señora de los Dolores[21] se conmemora el 15 de septiembre, desde 1727. Su origen es una tradición europea, probablemente del siglo XIV. Ciudades como Juazeiro del Norte (Ceará) y Juazeiro (Pernambuco) realizan grandes fiestas para estas fechas.

La imagen que representa a Nuestra Señora de los Dolores presenta a María con su Hijo muerto en sus brazos, teniendo el corazón atravesado por una o siete espadas. Muchas procesiones de Semana Santa también celebran a la Madre de los Dolores, junto al Señor de los Pasos, en una liturgia colectiva que presenta, con mucha libertad, la secuencia de los textos bíblicos y los textos apócrifos.

Las oraciones que se hacen en estos días de fiesta, se centran en peticiones y promesas para que el o la fiel tenga la compañía y protección de Nuestra Señora en el momento que deba enfrentarse con la experiencia de dolor y muerte, por ejemplo: "Señor mío, Jesucristo, yo te saludo en honra y reverencia por el dolor que padeció mi Señora Santísima, todo cuanto le profetizó el santo Simeón; te pido su asistencia en las horas de dolor. Amén". Textos de devoción de Pernambuco recomiendan la invocación a Nuestra Señora de los Dolores en casos de *cólico y dolores en general.*

María de la Hermandad de la Buena Muerte[22] es una advocación que surgió entre esclavas que asociaron su liberación a la devoción de Nuestra Señora de la Gloria, que garantizaba una hora buena en la muerte: "La gente tiene un respeto a la muerte, como lo tiene a nuestra Señora. Es la misma cosa", dice Doña Ernestina, una de las mujeres de la Hermandad.

Una de las fiestas más importantes en la cultura religiosa popular del Brasil es el *Cirio de Nazaret* (segundo domingo de Octubre): una multitud participa de un gran teatro colectivo que expresa el gran sufrimiento que es representado por medio de un barco atascado que es empujado con cuerdas. Si bien por una parte, los devotos están recordando un acontecimiento de 1855, cuando el carro con la Virgen se atascó y tuvo que ser empujado a brazos, por medio de una cuerda, por otro lado, a través del balanceo que hacen con sus cuerpos, están repitiendo un ritual de fertilidad y fecundidad antiquísimo, el mismo que está presente en la simbología del cirio, que puede tener un sentido fálico (como potencia generadora de vida), pero también puede significar, por medio de su llama ardiente, el alma y la inmortalidad[23].

Estas expresiones de religiosidad popular revelan la ambigüedad de lo femenino en el cristianismo y la persistencia de los mecanismos de control de la reproducción como espacios ideológicos bajo sospecha. El imaginario de María en la cultura –fragmento de los fragmentos canónicos– es, al mismo tiempo, posibilidad y límite en una perspectiva liberadora para las mujeres. Posibilidad, porque enseña y esconde, muestra y oculta, revela y ensombrece las memorias de resistencia de lo fe-

---

20 Misia Reesink, "A Virgem negra brasileira", en www.ufes.br/-cisoufes/gts/gt05.htm
21 Huberto Rohden, *Novo Goffiné brasileiro,* Petrópolis, Editora Vozes, 1963.
22 Jucinete María Machado, " Irmandade da boa morte a comunicação do misterio", en www.facao .ufba.br/pex/junicete.doc
23 www.usp.br/revistausp/n53/frosariatexto.thml

menino, negado y subordinado en la historia de un cristianismo hegemónico. Límite, porque alimenta y legitima políticas y mecanismos de naturalización de la maternidad como sufrimiento necesario.

Es en esta tensión de prohibiciones y ambigüedades, que las lecturas feministas y populares de la Biblia en América Latina necesitan desarrollarse, para poder rescatar las tradiciones de María como diálogo real con las formas no-escritas de religiosidad popular, para abrir espacios de re-fascinación, de posibilidades de vida comunitaria, más allá de la sumisión en el texto, más allá de la domesticación de la tradición.

Dios con nosotros.

Nancy Cardoso Pereira
nancycp@uol.com.br

MARGA J. STRÖHER

SER MADRE SIN PADECER EN EL PARAÍSO – ALGUNOS HILOS DE LA TRAMA ENTRE MUJERES, EVA, MARÍA Y ARTEMISA

Lecturas a partir de 1 Timoteo 2,8-15

Resumen

En este texto busco presentar las posibles interrelaciones entre las mujeres Eva, María y Artemisa, partiendo de la exhortación de 1 Timoteo 2,8-15. En este razonamiento, el autor de la carta presenta un ordenamiento a la sumisión y al silencio de las mujeres, para que no enseñen ni ejerzan papeles de liderazgo y autoridad en las comunidades cristianas. La justificación teológica para esta restricción, es la trasgresión de Eva, que situó a las mujeres en un segundo plano social y religioso. La maternidad es propuesta como papel socio-religioso, ya que "las mujeres serán salvadas por la maternidad". Es inevitable asociar en esta afirmación a María. En este entrelazado, entra también Artemisa, una de las más importantes y populares diosas de Asia Menor. Artemisa, identificada como virgen y madre, aparece proclamada como la Diosa que no se somete al yugo de los hombres.

Abstract

In this article I try to present the possible inter-relationships between Eve, Mary and Artemis, starting from the exhortation of 1 Tm 2,8-15. In his reasoning, the author of the epistle seeks to prescribe submission and silence for women, so that they neither be allowed to teach nor exercise roles of leadership and authority in the Christian communities. The theological justification for this restriction is Eve's transgression, which put women in a secondary social and religious level. Motherhood is proposed as a social-religious role, given that women are "saved by their motherhood." It is unavoidable to associate Mary in this statement. In this interweaving, Artemis –one of the most important and popular Goddesses of Asia Minor– also joins the group of female characters. Identified as virgin and mother, Artemis is proclaimed as the Goddess who does not submit to the yoke of men.

Posibilidades de entrelazar a Eva, la maternidad y María, en 1 Timoteo

El texto de 1 Timoteo 2,9-15 se presenta como central en la articulación de un discurso de *adecuación* y de *sumisión* de las mujeres. Es un texto concéntrico; en él, se concentra un discurso denso, a partir del cual se desarrollan o se aglutinan las otras exhortaciones para las mujeres, de las llamadas Cartas Pastorales. Una cuestión intrigante en 1 Timoteo, es el rescate de interpretaciones teológicas con relación a Eva y la vinculación entre las supuestas seducción y trasgresión de Eva y la maternidad de las mujeres, como condición para justificar el silencio y el no-ejercicio del liderazgo en la comunidad cristiana. El discurso del autor de la carta va en contra de las *insubordinadas hijas de Eva*, que están dedicadas a la enseñanza y al liderazgo comunitario. El texto no trae referencias directas a María, sin embargo la idea de maternidad redentora, presente en el texto, alude a la figura de María.

En esta carta, aparece reafirmado el pecado de Eva; ella es rescatada como responsable por el propio papel socio-religioso secundario de las mujeres, puesto que "cayó en la trasgresión". Este argumento teológico sirve para justificar la separación de las mujeres de la actuación pública, en el culto y en el ámbito social. Su papel biológico, social y religioso está, de este modo, definido y limitado por el ejercicio de la maternidad. En la práctica, esto significa que las mujeres deben asumir sus papeles tradicionales de esposas y de madres. Esta preocupación también aparece en la Carta a Tito, en la cual se afirma que las mujeres más ancianas o presbíteras, deben socializar y vigilar, enseñar y garantizar que las mujeres más jóvenes asuman tales papeles: casarse, tener hijos, ser esposas sumisas (Tt 2,3-5).

Las mujeres serán salvadas por la maternidad

El razonamiento de 1 Tm 2,9-15 reafirma tanto el pecado de Eva –"cayó en la trasgresión"- como evoca la maternidad redentora, "la mujer será salvada por la maternidad". *La salvación de las mujeres acaece por la maternidad* (cf. el v.15). Esta idea de salvación es única en el Nuevo Testamento.

Por más extraño que parezca, hay quien ve en esta afirmación una posibilidad real de salvación para las mujeres. Max Küchler, por ejemplo, ve en la afirmación de 1 Tm una valorización de la corporeidad de la mujer, gracias a la experiencia de la maternidad, ya que su cuerpo se vuelve el lugar mismo de su salvación: "lugar en el cual ella obra su salvación"[1]. Y Helmut Merkel considera esta proposición como una visión positiva de la sexualidad y del casamiento, que puede ser sobrepuesta a algunas ideas gnósticas contrarias al casamiento y a la generación de criaturas. Por ejemplo, un fragmento del Evangelio Egipcio de Jesús, dice lo siguiente: "yo vine para disolver las obras femeninas". Y sobre la pregunta acerca de cuánto tiempo la muerte iría todavía a dominar, Jesús habría respondido: "mientras las mujeres todavía generen criaturas"[2].

---

[1] Max Küchler, *Schweigen, Schmuck und Schleier – Drei neutestamentliche Vorchriften zu den Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum*, Freiburg, Universitätsverlag / Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, 39.

[2] Helmut Merkel, *Die Pastoralbriefe*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 13ª edición, 1991, 28. Evangelio de los Egipcios, 2 y 3, en Aurelio de Santos Otero (ed.), *Los Evangelios apócrifos – Colección de textos griegos y latinos*, Madrid, Editorial Católica, 5ª edición, 1985, 51-52. Traducción a partir del griego.

George Knight afirma que Eva trajo a sí misma la trasgresión, abandonando su papel de mujer y asumiendo el papel masculino. Al volver a retomar su papel de madre, a través de María, y dando a luz al Mesías, la mujer / Eva trajo la salvación al mundo[3]. Esta interpretación indica una vinculación de las mujeres referidas en esta carta con Eva y con María. Estas ideas ya estaban presentes en algunos padres de la iglesia antigua, como Ireneo, Justino y Tertuliano.

La *maternidad salvífica*, en las palabras críticas de David Verner, sería "una forma de expiación correspondiente al crimen atribuido" a las mujeres[4]. Además de esto, el autor de 1 Timoteo reúne los argumentos más devastadores para oponerse a aquello que él considera como una seria amenaza para la iglesia, es decir, el hecho de que las mujeres estén enseñando en el espacio público del culto: "Puede haber poca duda, entonces, de que las mujeres estaban realmente enseñando en el culto público en la iglesia de las Pastorales, y que un serio conflicto había irrumpido sobre esta cuestión"[5]. Por lo tanto, en este razonamiento, envolviendo la temática de la maternidad, se trata de un conflicto de poder y de saber. La posibilidad de que las mujeres asumieran papeles preponderantes en la enseñanza, en el liderazgo y en el ejercicio de la autoridad en las comunidades, estaba siendo relativizada o invisibilizada por el razonamiento de exclusión del autor de la carta.

A pesar de que la vida ascética formase parte de muchos grupos filosóficos y religiosos, el casamiento y la maternidad constituían una preocupación vigente, inclusive, en el discurso y en los decretos oficiales.

El autor déutero-paulino coloca en boca de Pablo las palabras del emperador Augusto y del médico Sorano; de esta manera, remueve todas las fronteras entre el mundo y la iglesia, y su teología de salvación para las mujeres se vuelve herética[6].

¿Y María? ¿Cómo entra en toda esta trama?

Como ya vimos, algunas interpretaciones vinculan a las mujeres con Eva y María. Los aspectos de la maternidad dolorosa y de la maternidad redentora, los papeles de trasgresora y salvadora, son vínculos de las mujeres con Eva y María, respectivamente, y, por lo general, se presentan de forma ambigua en esta trama: o se es Eva o se es María.

Estos textos, especialmente el de 1 Tm 2,9-15, fueron y son usados por la iglesia para prohibir a las mujeres el liderazgo religioso y para reducir su papel al de esposa *ideal* y de madre *abnegada*. Es posible pensar que la maternidad, a la que el texto se refiere en 1 Tm 2,15 esté vinculada a la maternidad de María, la que, por ser madre del salvador, ejerce una maternidad redentora. El razonamiento sobre la maternidad aparece vinculado a las interpretaciones sobre la figura de María. Al hacer esto, se presenta también un modelo prototípico de María como mujer que ejer-

---

[3] George Knight III, *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text,* Grand Rapids / Carlisle, Eerdmans / Paternoster, 1992, 146.

[4] David C. Verner, *The Household of God – The Social World of the Pastoral Epistles,* Chico, Scholars Press, 1983, 170.

[5] David C. Verner, *The Household of God,* 170-171.

[6] Carolyn Osiek y David L. Balch, *Families in the New Testament World – Households and House Churches,* Louisville, Westminster / John Knox Press, 1997, 122.

cía su maternidad en la sumisión y el silencio y que no tuvo autoridad y liderazgo en el movimiento cristiano y en las comunidades cristianas. Entretanto, en los escritos canónicos y hasta, incluso, en los registros no canónicos, María no es presentada como mujer-madre sumisa, abnegada, que cumple el papel de esposa ideal. Hay un texto aclaratorio que nos ofrece una imagen muy interesante del papel de María en las comunidades.

En los llamados *Apéndices de San Ignacio,* hay cuatro pequeñas *Cartas Latinas*; dos enviadas por Ignacio a Juan, llamado el santo presbítero (*sancto seniori*) y una, supuestamente enviada a María, llamada *Christiferae* (portadora/generadora de Cristo), y otra de María para Ignacio. En la primera carta a Juan, Ignacio habla referente a María, de un modo sorprendente:

> Apresúrate para venir, pues, ya que nosotros creemos que esto es oportuno. Lamentamos profundamente tu tardanza, fortaleciéndonos por tus exhortaciones y consolaciones. Si tu ausencia fuere prolongada, desilusionará a muchos de nosotros. También hay muchas de nuestras mujeres aquí, las que están deseosas de ver a María, la de Jesús, y día tras día desean escapar de nosotros para ir hasta donde tú, y poder encontrarse con ella y tocar sus pechos que nutrieron al Señor Jesús, y poderle preguntar, junto a ella, respecto de algunos asuntos más secretos.
> Ella es *maestra de nuestra nueva religión y penitencia y ministra* (diaconisa) junto a los creyentes y a todas las obras de piedad[7].

Esta referencia pertenece a un período posterior y, probablemente, no se trata de un relato en que se esperaba, de hecho, la llegada de María. Con todo, muestra cuan significativa era todavía, la figura y el liderazgo de María en la tradición cristiana, y no por el desempeño de su papel de madre, sino más bien como "maestra de nuestra nueva religión" y ministra (diaconisa) junto a los creyentes.

La presencia descollante de María también aparece manifiesta en la comunidad de Lucas. La re-significación de la maternidad, se evidencia en el cántico y en el pronunciamiento de las palabras proféticas de María en el *Magnificat*. En este himno, se funden fe, alabanza, maternidad profética y ciudadana. La maternidad de María representa justicia y pan para las hijas y los hijos de Israel. Esto, nada tiene que ver con la maternidad silenciosa y sumisa -¡es maternidad subversiva!

¿Hay lugar para Artemisa en esta trama?

Las Cartas Pastorales se dirigen a comunidades de Asia Menor. En esta región, se encontraban diversos cultos y tradiciones religiosas ligadas a divinidades locales. Estas tierras, fueron paulatinamente ocupadas por pueblos tanto del Occidente griego y romano, como por el Oriente persa, que trajeron, junto con la cultura e ideología política, una serie de experiencias y tradiciones religiosas diferenciadas. En esta ocupación *extranjera* de Asia Menor, tiene lugar un sincretismo y una síntesis religiosa, donde las experiencias y tradiciones se mezclan y se transforman, formando una amalgama religiosa.

Éfeso fue un centro religioso, que ofrecía lugar para cualquier religión mundial. Varios cultos y divinidades formaban parte del panteón de la ciudad: Afrodita,

7 "Epistola Ignatii ad Sanctum Johannem Evangelistam 1 y 2", en Daniel Ruiz Bueno (ed.), *Padres Apostólicos*, edición bilingüe completa, Madrid, Editorial Católica, 4ª edición, 1979, 615.

Asclepios, Apolo, Atenea, Artemisa, Demetrio, Cibeles, Dionisio, Heras, Zeus, cultos egipcios, entre los cuales se destaca el culto a Ísis, la Diosa Madre, entre otros[8]. Existían varios templos en la ciudad, incluyendo templos imperiales, dedicados a los emperadores Domiciano y Adriano[9]. Entretanto, un lugar especial y sin igual fue designado para el culto de Artemisa, el cual influenció toda la esfera cívica, económica, cultural, política y religiosa de la ciudad, estableciéndose un lazo distintivo entre la ciudad de Éfeso, sus habitantes y la diosa Artemisa.

Artemisa fue la más popular y una de las más antiguas diosas griegas. Se presume que, en la tradición más antigua, Artemisa representa la evolución de una Diosa Madre, y tanto ella como su hermana Atenea, fueron consideradas vírgenes porque nunca se sometieron a un casamiento monogámico[10]. Artemisa es considerada diosa virgen, amazona y arquera infalible. Es Diosa de las florestas y de los prados; es la protectora de la fauna y de la flora, y también de las amazonas, de las guerreras y de las cazadoras que, como ella, eran independientes del yugo del varón[11]. Su imagen original griega, fue construida a partir de una bella mujer, vistiendo una túnica corta, escandalosa para la época, armada con arco y flecha y, generalmente, en compañía de bellas ninfas y animales salvajes como leonas y osas. La imagen preponderante, en la época de las primeras comunidades cristianas, era la de una diosa con varios senos, y con el cuerpo cubierto y engalanado con varios animales y vegetales, lo que destacaba sus atributos de Diosa-Madre.

El culto a Artemisa se difundió por todo el mundo greco-romano y tuvo su punto álgido en la región de Asia Menor, en donde le fueron dedicados importantes templos. Artemisa fue la más prominente y poderosa divinidad del área urbana de Éfeso[12], teniendo allí el más importante santuario en todo el mundo greco-romano: "¡Grande es Artemisa de los efesios!", cuya majestad "toda Asia y el mundo adoran" (Hechos 19,27.28.34)[13]. Como diosa asociada a la luna, frecuentemente fue identificada con otras divinidades de la luna, como Hécate y Selenia[14], y diosas

---

8 Ver Richard E. Oster, "Ephesus as a Religious Center under the Principate, I. Paganism before Constantine", en Wolfgang Haase - Hildegard Temporini (cds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt,* vol. II, 18.3, Berlin / Nueva York, Walter de Gruyter, 1990. [1661-1728], 1667-1698.

9 Ver Winfried Ellinger, *Epheses – Geschichte einer antiken Weltstadt,* Stuttgart, Kohlhammer, 2ª edición, 1992, 89-90; John E. Stambauch - David L. Balch, *O Novo Testamento em seu ambiente social,* São Paulo, Paulus, 1996, 139.

10 Sara B. Pomeroy, *Diosas, rameras, esposas y esclavas – Mujeres en la antigüedad clásica,* Madrid, Akal, 1987, 19-20. "Su rechazo del matrimonio, sin embargo, fue mal interpretado como virginidad por generaciones succsivas de hombres que relacionaban la pérdida de la virginidad sólo con el matrimonio convencional. Por otra parte, como diosa madre o como virgen, Artemisa era dueña del control de sí misma; su falta de conexión permanente con un hombre a través de una relación monógama, es la piedra clave de su independencia." (ver p.20.)

11 Ginette Paris, *Meditações pagãs – Os mundos de Afrodita, Artemisa y Hesita,* Petrópolis,Vozes, 1994, 145-6; Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana,* Buenos Aires, Paidós, 2ª edición revista, 1981, 54.

12 "¿Quién, por ventura, no sabe que la ciudad de Éfeso es la guardiana del templo de la gran diosa Diana y de la imagen que cayó de Júpiter?" (Hechos 19,35).

13 Dada la popularidad e importancia del culto de Artemisa en Éfeso, podemos imaginar el conflicto entre Pablo, junto con Gayo y Aristarco, y los orfebres que hacían imágenes de la diosa, al predicar que "No son dioses los que son hechos por manos humanas".

14 Ver Valerie Abrahamsen, *Women and Worship at Philippi – Diana/Artemis and Other Cults in the Early Christian Era,* Portland Maine, Astarte Shell Press, 1995, 46.

orientales como Cibeles, Astarté y Ariadna, además de la Diana romana, entre otras. En Éfeso, Artemisa asimiló una antigua divinidad asiática de la fecundidad, la Gran Madre (Magna Mater), que correspondía a Perséfone, a la Diana romana y a la Cibeles, la Diosa Madre de Asia Menor, que tuvo su origen en Frigia[15]. Artemisa representaba la amalgama de elementos religiosos indígenas, persas y greco-romanos[16], y probablemente por esto, se había vuelto tan popular. Es vista, de igual manera que Isis, como salvadora[17]; su templo servía de asilo para deudores y desamparados. Misioneras y misioneros itinerantes, tenían la misión de divulgar el culto a Artemisa en otras partes del mundo[18].

Artemisa está también vinculada a los cultos a la Diosa Madre, muy comunes en el mundo antiguo, con diversos santuarios públicos o domésticos en Grecia, en las regiones romanas, en Mesopotamia y en Asia Menor, dándose un intercambio de ritos y de símbolos entre estos cultos.

Algunos ejemplos de estos cultos son los de Astarté (Fenicia), Aserá o Asherá (antiguo Israel), Cibeles (Anatolia – Asia Menor), Atenas, Afrodita, Vesta y Hestia, Heras, Demetria (en las regiones del mundo greco-romano)[19].

Artemisa está vinculada a los ciclos vitales de las mujeres, como la menstruación, la generación de criaturas y la muerte –cuando la muerte llegaba repentinamente a una mujer, se decía que ella había sido herida por Artemisa[20]. Aunque Diosa virgen, está vinculada a la maternidad, puesto que ella es también Diosa-madre, siendo por esto patrona y protectora del parto. Las mujeres recurren a su protección y asistencia en la hora del parto. Según Ginette Paris, las parteras primitivas, generalmente no eran madres, siendo con frecuencia, mujeres estériles o celibatarias[21]. Y el estudio de las tumbas muestra que la mortalidad materna era grande, los partos eran difíciles. Según *Medea*, era preferible quedar por tres veces en la línea de frente, en un campo de batalla, que el dar a luz a una criatura (Eurípides, *Medea*). Y desde la época clásica hasta el período romano, las mujeres excedían en número, con relación a los hombres, como devotas de Asclepios, dios de la salud[22].

Ella recibía los vestidos de las parturientas, como reconocimiento de un buen parto. Es la diosa de la vida, y también de la muerte, ya que la muerte de una parturienta era atribuida a Artemisa, y las ropas de las fallecidas en esas circunstancias eran dedicadas a la Diosa. Artemisa, además de protectora de las parturientas, también era la guardiana de las criaturas pequeñas y recién nacidas, de las muchachas y de las jovencitas, y de las mujeres jóvenes que se iban a casar. Un sacrificio a Arte-

---

15 Charles Pfeifer (ed.), *Diccionario bíblico-arqueológico,* Michigan, Editorial Mundo Hispánico, 1993, 232.

16 Richard Oster, *Ephesus as a Religious Center under the Principate,* 1727.

17 De acuerdo con Estrabón, *Geografía,* 14.1.22.

18 Libânio, *Oraçâo,* 5.29, Estrabón, *Geografía,* 4.1.1, relata que la diosa vio en sueños a una mujer para que llevase su estatua en una expedición colonizadora, a fin de que la estatua efesina de Artemisa, fuera conocida y venerada en otras ciudades. Confer estas informaciones en John E. Stambauch - David L. Balch, *O Novo Testamento em seu ambiente social,* 138.

19 Ver más informaciones sobre el culto a las Diosas-Madres, en el artículo de Maria Soave Buschemi, "Eles passarão...eu...passarinha – Ensaio para uma Maria-Logia de resistencia",en este mismo número de RIBLA. Confer también Lynn E. Roler, *Em busca da Deusa-Mãe – O culto anatoliano de Cíbele,* Lisboa, Instituto Piaget, 2002.

20 Sara B. Pomeroy, *Diosas, rameras, esposas y esclavas,* 19.

21 Ginette Paris, *Meditações pagãs,* 153-154.

22 Ver Sara B. Pomeroy, *Diosas, rameras, esposas y esclavas,* 19.

misa formaba parte del ritual pre-nupcial. Las jóvenes traían ofrendas antes del casamiento, entre ellas estaban las muñecas y las ropas usadas en la infancia. Este ritual recordaba a las jóvenes las cosas que renunciaban por el casamiento. Invocaban la presencia de Artemisa para las peculiaridades femeninas y las situaciones de sufrimiento y de peligro, que hacen parte del casamiento, especialmente el parto[23].

Artemisa tenía adeptos de ambos sexos; sin embargo, eran las mujeres las que le dedicaban un mayor culto. En algunos de sus templos, no estaba permitida la participación de los hombres, lo que implicaba la organización de un sacerdocio o un liderazgo exclusivamente femenino[24]. Del templo de Artemisa en Éfeso – el *Artemisiun* – formaban parte un gran número de oficiales, masculinos y femeninos. En tiempo del imperio, el sumo sacerdocio era asumido por una sumo-sacerdotisa[25]. El *artemision*, entre marzo y abril, era un mes dedicado a la adoración de la diosa, la que atraía personas de diversas provincias, para las actividades religiosas, entre ellas una procesión[26].

Artemisa, por ser una diosa que funciona como síntesis, aparece presentada como uno de los modelos de divinidad cercana a las mujeres cristianas de Asia Menor. Existen evidencias arqueológicas de más de 30 templos de Artemisa en esta región. Artemisa tenía notables santuarios en Éfeso y Filipos, en cuyas ciudades había también importantes comunidades cristianas, con liderazgo de mujeres con prestigio, en el movimiento cristiano, como Priscila, Lidia, Evodia, y Síntique. El culto más importante, en Éfeso, durante los tres primeros siglos del imperio romano, fue el de *Artemisa de Éfeso* (*Artemis Efesia*)[27].

Experiencias religiosas de las mujeres de Asia Menor

Es necesario dirigir nuestra mirada hacia Asia Menor, partiendo de una visión no monolítica de la realidad, capaz de considerar experiencias diversificadas de cristianismo y un universo religioso plural. Por tanto, un mirar sobre las experiencias religiosas de este contexto, especialmente las vinculadas a las divinidades femeninas, proporcionará un panorama diferente, en relación a algunos hilos de las tramas religiosas, con las cuales las mujeres cristianas tenían experiencias y que servían, incluso de inspiración, además del evangelio de la liberación, anunciado por misioneras y misioneros cristianos de los siglos I y II. El razonamiento del control sobre el cuerpo y los vestidos de las mujeres, también presente en 1 Tm 2, puede significar una contraposición a los cultos afro-asiáticos, con los cuales las mujeres cristianas estarían vinculadas. En algunas procesiones de las diosas, como Artemisa e Isis, las mujeres se adornaban con vestidos de colores, flores y frutas. En estos cultos, las mujeres tenían una experiencia más igualitaria de participación. Una aproximación a las diosas y un dirigir la mirada en dirección a las experiencias con las diosas, sig-

---

23 Vea Christine Downing, "Artemis – The Goddess who Comes from Afar", en Christine Downing. *The Goddess- Mythological images of the Feminine,* Nueva York, Crossroad, 1981, 182.
24 Valerie A. Abrahamsen, *Women and Worship at Philippi,* 47.
25 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *As origens cristãs a partir da mulher – Uma nova hermenêutica*, São Paulo, Paulinas, 1992, 284.
26 Charles Pfeifer (ed.), *Diccionario bíblico arqueológico,* 232.
27 Richard E. Oster, *Ephesus as a Religious Center under the Principate,* 1699.

nifica considerar la realidad, lo cotidiano y las experiencias religiosas de las mujeres de Asia Menor, entre ellas, las de las mujeres cristianas. Son experiencias que hicieron o que todavía hacían parte del universo y de la vivencia de las mujeres de las comunidades de Asia Menor.

> Funcionando como una profecía que se auto-realiza, una definición de poder que dice respeto solamente a los hombres, si es utilizada con relación a las mujeres, podrá demostrar apenas su impotencia; sin embargo, si incluimos, además del poder de la legislación, aquel de la tradición, más allá del pensamiento filosófico, aquel del pensamiento mítico, y más allá del poder político, también el poder religioso, el juego del poder entre hombres y mujeres, aparece con nueva luz[28].

Entre las novedades religiosas que se aproximaban y aportaban en Asia Menor, también el movimiento cristiano estaba incluido, y, dentro de éste, las diversas tendencias y comprensiones de cristianismo. El movimiento cristiano fue, por lo menos en el ámbito del Asia Menor, un movimiento proselitista y sincrético. Lo que los Padres de la Iglesia intentaron hacer, en el combate contra la herejía, en nombre de la verdadera fe, fue el buscar un cristianismo puro, sin influencia alguna "de fuera". Con esto, entretanto, lograron hacer una religión bastante afinada con los ideales de patria y familia patriarcal.

La experiencia de las mujeres de Asia Menor y, en particular, de Éfeso, es con la Diosa, que se halla vinculada, tanto a la virginidad, cuanto a la maternidad, siendo Virgen, además de Diosa-Madre. En este sentido, la construcción del mito sobre la virginidad de María y la exaltación de su maternidad divina, tienen vinculación con los cultos dedicados a las Diosas y, en especial, al de Artemisa. No es por casualidad que en el Concilio de Éfeso, en 431, María fue proclamada Madre de Dios (*Theotókos, Deigenitrix, Deipara*). Y también en Hechos 19, la presencia de los apóstoles, provoca animosidad en la ciudad, cuya patrona es Artemisa, lo que hace que la ciudad convoque una asamblea por causa de la crítica de Pablo a los obreros de la Diosa en la ciudad. "No solamente hay el peligro de que nuestra profesión caiga en descrédito, sino también que el propio templo de la gran diosa, Artemisa [Diana], sea estimado en nada, y sea incluso destruida la majestad de aquella, que toda Asia y el mundo entero adoran". (Hechos 19,27). Por otro lado, es interesante observar el miedo de los propios habitantes, por el hecho de convocar la asamblea en función de una cuestión religiosa, puesto que estos cultos, como los de Cibeles e Isis, no eran bien vistos por el Imperio, y los cultos imperiales comenzaban a imponerse en las ciudades importantes.

Deshilando algunos hilos de la trama

La carta de 1 Timoteo, forma parte de un conjunto de cartas enviadas a las comunidades de Asia Menor. Como indicábamos al comienzo del texto, el razonamiento de esta carta tiene el interés de imponer silencio a las mujeres e intentar impedir, que ellas tengan una participación más efectiva en la enseñanza, y en el ejercicio de la autoridad en las comunidades. Para justificar ese razonamiento, busca argumentos en la teología construida sobre la trasgresión de Eva, culpabilizando a las

---

28 Ginette Paris, *Meditações pagãs,* 249.

propias mujeres por su exclusión, y rescatando la maternidad, vista como camino de salvación. Este camino propuesto, podía estar apartando definitivamente a las mujeres que hubieran tenido algún vínculo con las diosas, independientemente de sus tradiciones religiosas más antiguas.

A partir del razonamiento de 1 Tm 2 es inevitable asociar las mujeres a Eva y, con esto, reafirmar su pecado y su trasgresión. También es inevitable asociar a María a esa maternidad redentora, propuesta por el autor de 1 Tm a todas las mujeres. El culto a María, o la invocación a María, tiene ya sus comienzos en el siglo I, y fue creciendo y tomando forma en el decorrer del siglo II. Los Padres de la Iglesia de la segunda mitad del siglo II, como Justino, Tertuliano e Ireneo, desarrollan la idea de María como la nueva Eva. María, según Ireneo, por su obediencia, trae la salvación para las personas y también rescata a Eva.

> Fue precisamente por medio de una virgen transgresora, que la humanidad fue herida y cayó, pero fue por otra virgen que, por haber obedecido la palabra de Dios, la humanidad resucitada recibió la vida...Y Eva fue [restaurada] en María porque una virgen, convirtiéndose en abogada de otra virgen, debería rescatar la virginal trasgresión por medio de la virginal obediencia[29].

En el debate llamado *Simposio de las diez vírgenes*, Metodio presenta diez mujeres que compiten entre sí, exaltando la virginidad. Tecla es declarada la más preeminente en el debate y gana la corona de oro. En su discurso, Tecla declara: "El mayor de todos los males es decir que la vida es gobernada por un destino inevitable". La vida ascética es señalada como el camino para "poder escoger, como los maestros, las cosas que nos agradan, sin hacernos esclavas del destino"[30]. La cuestión de la virginidad, no significa necesariamente limitación o rechazo de la sexualidad, sin embargo puede estar vinculada con la independencia y los poderes curativos de las diosas y de liderazgos femeninos importantes.

> Las grandes diosas (Ishtar, Isis, Astarté) eran, con frecuencia, descritas como vírgenes, a pesar de tener consortes. Cuando era empleada, en relación a estas diosas, la palabra 'virginidad' no significaba necesariamente integridad corporal ni abstención sexual, sino más bien independencia femenina[31].

Los *Hechos de Pablo y Tecla* relatan que la fama de Tecla, como virgen que curaba y enseñaba, hizo que la población de la región donde vivía, Seleucia, tendiera a identificarse con las vírgenes sacerdotisas de la Diosa Artemisa o Diana: "La virgen es sacerdotisa de la gran Diosa Diana, y todo lo que ella le pide es concedido, porque ella es una virgen y es amada por todos los dioses". Tecla, incluso, tuvo problemas con médicos de la región por causa de sus curaciones, lo que los motivó a organizar un grupo de hombres para intentar deshonrarla y difamarla, en su autoridad como virgen, frente a la Diosa y disminuir su poder.

No podemos disociar el papel preponderante de Artemisa como, simultáneamente, Diosa-Virgen y Diosa-Madre, del papel de María, la cual, siendo mujer y vir-

---

29 Ireneo, *Epideixis*,33, citado por Jaroslaw Pelikan, *Maria através dos séculos – Seu papel na historia da cultura*, São Paulo, Companhia das Letras, 67-68.

30 Citado por Elaine Pagels, *Adão, Eva e a serpente*, Rio de Janeiro, Rocco, 1992, 124.

31 Katheleen Coyle, *Maria na tradição cristã – A partir de uma perspectiva contemporânea*, São Paulo, 1999, 52.

gen, pasa a ser, simultáneamente proclamada como Madre de Dios. Si Eva es la madre de los vivientes, María pasa a ser la madre de Dios.

El razonamiento de 1 Timoteo intenta restaurar la condición de trasgresora impuesta a Eva y aplicarla a las mujeres y, al mismo tiempo, condicionar el papel socio-religioso de las mujeres a la maternidad. Así, expulsadas del *paraíso de la virginidad* –expresión de Jerónimo (*Cartas 22,18*)– las mujeres se convierten en las madres sufrientes de las interpretaciones hechas a partir del *paraíso de la maternidad* salvadora de María. En el ejercicio de la maternidad sumisa, abnegada y silenciosa, las mujeres también retornan a los casamientos patriarcales. La preocupación del autor con su discurso es la de controlar a las *insubordinadas hijas de Eva* que están en la enseñanza y en el liderazgo comunitario, y que, como Tecla, se atreven a cuestionar la supuesta verdad de que la vida es gobernada por un destino inevitable, y, quién sabe, hasta se atreven a proponer la posibilidad de ser madres sin *padecer en el paraíso.*

Marga J. Ströher
Caixa postal 14
Sâo Leopoldo/RS
93001-970
Brasil
marga@est.com.br

RESEÑA

Caminos de resistencia, en las fronteras del poder normativo
Un estudio de las Cartas Pastorales en la perspectiva feminista

Con este provocativo y creativo título: "Caminos de resistencia, en las fronteras del poder normativo", Marga Janéte Ströher reúne en 305 páginas de su tesis doctoral, un audaz "estudio de las Cartas Pastorales en la perspectiva feminista"[1].

Como objetivo se propone: *deshacer ("desconstruir")* discursos excluyentes y evidenciar la participación de las mujeres en papeles de enseñanza y liderazgo, en las primeras comunidades cristianas.*

Así se expresa la autora:

> El objetivo de mi investigación, por lo tanto, es evidenciar y deshacer este proceso de patriarcalización de las primeras comunidades cristianas y rescatar las posibilidades y condiciones del ejercicio de liderazgo y enseñanza de las mujeres, enfocando las Cartas Pastorales.

La investigación asume los presupuestos de la metodología feminista histórico-crítica y social del Nuevo Testamento y del mundo antiguo, en la perspectiva de una hermenéutica crítico-feminista de liberación.

El desarrollo del trabajo sigue, con coherencia, los tres pasos hermenéuticos: el deshacer, la reconstrucción y la construcción, convergiendo finalmente, en un único paso de *des-re-construcción*. En la búsqueda de delimitar y concretizar el estudio de las Cartas Pastorales, en la perspectiva propuesta, la autora enfatiza tres ejes, o "nuestros" hermenéuticos: *cuerpo, saber y poder.*

El lenguaje es, al mismo tiempo, tierno y coloquial, más firme y directo, sin ser agresivo. La autora se inspira en la simbólica, o en el imaginario femenino, para hilvanar, tejer y dar algunos remates, en los hilos de la trama del texto de su tesis. Escoge cautelosamente los hilos de la trama, sobrepasando el texto escrito para llegar a la tesitura de la memoria viva, rescatando y construyendo nuevas historias de resistencia olvidadas, silenciadas o nunca jamás contadas.

A través de una vasta investigación e interlocución intra y extra-bíblica, la autora nos lleva a recorrer varios caminos y contemplar diversos paisajes de los ambientes filosóficos y religiosos, que influenciaron el contexto ideológico y el discurso de las Cartas Pastorales. Igualmente, invitándonos a contemplar otros horizontes, capaces de proyectar una luz nueva sobre el discurso, ya en cierto modo, terminado.

---

[1] Marga Janéte Ströher, tesis de Doctorado en Teología, Área de Concentração: Biblia, por la Escola Superior de Teologia, Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Teologia, São Leopoldo, RS, 28 de febrero del 2002.

* Palabra de uso en Brasil; significa *deshacer* (nota del Traductor).

La tesis está dividida en 5 capítulos, bien articulados entre sí, y, además, tres excursos que, lejos de interrumpir el flujo del relato, se constituyen en un espacio para pensar y profundizar el mismo.

En el primer capítulo, realiza las necesarias "consideraciones metodológicas" y concluye citando y parafraseando a Adélia Prado: "Leyenda con la palabra Mapa", para invitarnos a: "entrar en este trabajo que pretende ser no el itinerario, sino uno de tantos mapas posibles de la lectura bíblica feminista".

En el segundo capítulo, que es una "introducción al contexto y a los textos de las cartas pastorales", Marga presenta algunas tendencias exegéticas y hermenéuticas actuales. A partir de ahí, ve que la tarea de la teología feminista no es sencilla, como ella misma explicita: "Del punto de vista de la crítica feminista, las Cartas Pastorales son, al mismo tiempo, la parte más relevante y más frustrante de lo deprimente del Nuevo Testamento".

La crítica principal a las Pastorales es porque fueron asumidas como una especie de manual eclesiástico de carácter generalizado. Basadas en una estructura patriarcal y una visión jerárquica de la sociedad, "ellas son menos vistas como proponentes de nuevas relaciones entre los miembros bautizados en Cristo, que como legitimadoras de relaciones asimétricas..."

A contramano del texto oficial y de su lectura negativa, la autora vuelve a recordar, seguidamente, el encuentro de tres generaciones de fe, siendo la 1.ª y la 2.ª mediatizadas por mujeres (la abuela Lóide y la madre Eunice), que enseñaron las Escrituras a Timoteo (2 Tm 1,5; 3,15), contemporáneo de Pablo. Apunta hacia las estructuras de liderazgo autoritarias como consecuencia de la fragmentación ocasionada por la diversidad de comprensiones eclesiológicas en la época, o que se constituyen en una amenaza a la unidad. Por esto, la búsqueda del vínculo con la tradición paulina. Pablo ausente, es modelo autoritativo para silenciar las resistencias. *La autoridad atribuida a Pablo es una cuestión de poder. Y la racionalización de las cuestiones de poder, es construida por el discurso de imitación. Pablo no está más presente, pero continúa siendo el modelo autoritario.*

En el tercer capítulo, la perspectiva de enfoque, converge hacia la "iglesia constituida como la casa patriarcal de Dios". Menciona y analiza, dentro del objetivo y de la clave interpretativa propuesta, los cuatro ministerios instituidos: Obispos; Diácono/ Diaconisa; Presbítero/ Presbítera; Viuda. Según la autora, es necesario recomponer las resistencias. Esto significa admitir que no hay un discurso uniforme y estable:

> Y por más que se formulasen discursos, reglas, prescripciones y prohibiciones, las resistencias estaban por todos lados, en las fisuras y brechas, mujeres inventando salidas, cuestionando modelos y actuando igual dentro del modelo impuesto. Es innegable la presencia activa y desestabilizadora de las mujeres en la historia cristiana.

En el cuarto capítulo, titulado –"las insubordinadas hijas de Eva", encontramos una propuesta de reconstrucción de 1 Tm 2,8-15, no a partir de la negación del autor, sino de las posibilidades de las mujeres que enseñan y ejercen autoridad. El interés está en rescatar la historia de las resistencias y evidenciar las potencialidades de las mujeres en papeles de maestras y de liderazgo, así como en la articulación: cuerpo – saber – poder. Hablando del *cuerpo de las hijas de Eva – mujeres en el espejo*, la autora resalta el poder de la vestimenta en el cuerpo de la mujer; por eso el objetivo de la prescripción normativa, en las Cartas Pastorales:

Determinar el tipo de ropa que las mujeres deben y pueden usar es signo de reivindicación que los hombres quieren realizar, desde este poder adquirido por las mujeres.

Además del control de los cuerpos, hay el control del saber y del poder, a través del silencio. Silencio como estrategia de sumisión, no como tranquilidad en las celebraciones y en las asambleas. Alcanzar conocimiento y aprender, hace parte del deseo y de la preocupación de las mujeres. Por esto, enseñar adquiere un carácter tan importante en las Pastorales y la arremetida del autor, es la de descalificar el conocimiento de las mujeres.

Si en las Pastorales, el discurso es que las mujeres no deben ni aprender, ni enseñar, ni ejercer autoridad, revela también el otro lado de la medalla: de hecho había mujeres que enseñaban y ejercían autoridad y poder en las comunidades. Se da una usurpación por el poder masculino. Los discursos son intentos y propuestas de aprisionar las experiencias de las mujeres a las normas patriarcales: control de los cuerpos, saberes y poderes de las mujeres. Por eso mismo, irónicamente, las Cartas Pastorales, se convierten en clave de lectura, para rescatar la participación activa de las mujeres en las comunidades cristianas, y el respectivo ejercicio de poder.

En el quinto capítulo, la autora hace importantes "reflexiones eclesiológicas, buscando los hilos de la trama ("tesituras") para una eclesiología del poder compartido". Concluye afirmando que la iglesia nace plural e inclusiva. Es urgente repensar la iglesia, a partir del cuerpo de sus miembros, no apenas "simbólicos", sino reales de mujeres y hombres. La sana doctrina, puede ser interpretada como doctrina "saludable" – que cuida con preocupación de la salud de los cuerpos. Un desafío que se presenta hoy para la iglesia, es el reconocimiento de la ciudadanía teológica de las mujeres. Esto requiere un *deshacerse* del modelo de Iglesia, una *reconstrucción* de las historias de resistencia y la *construcción* de una eclesiología inclusiva y participativa.

Concluye afirmando que las mujeres son llamadas a rescatar el poder y la sabiduría: abandonar la vieja casa de la *oikos-ekklesiología*, y edificar una casa espaciosa con la dimensión de una *ekklesía-sofia*. Marga clama para que hagamos otro discurso que el de las Pastorales. Para esto, debemos recuperar nuestra "rebeldía potencial": "*volver a tener un poder que pueda potenciar nuevas relaciones liberadoras entre mujeres y hombres*". Y en la trama de la nueva eclesiología, potencializar la iglesia –también cuerpo de Cristo- con cuerpos liberados de hombres y de mujeres.

Agradecemos a la autora que nos brinda con esa gran contribución bíblica, teológica y pastoral, en el camino libertario y liberador de nuestras relaciones humanas cristianas. El lenguaje y los procedimientos hermenéuticos son, en cada nuevo paso, una invitación para que la lectora y el lector se involucren juntos en la trama, y esto no únicamente con la cabeza, la racionalidad, sino con toda la corporeidad, sentimientos, palpitaciones y sensaciones de cuerpos femeninos y masculinos.

Lucia Weiler
luciaweiler@hotmail.com

Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los siguientes títulos:

1. *Lectura Popular de la Biblia en América Latina.*
2. *Violencia. Poder y Opresión.*
3. *La Opción por los Pobres como Criterio de Interpretación.*
4. *Reconstruyendo la Historia.*
5-6. *Perdónanos nuestras Deudas.*
7. *Apocalíptica: Esperanza de los Pobres.*
8. *Militarismo y Defensa del Pueblo.*
9. *Opresión y Liberación.*
10. *Misericordia Quiero, no Sacrificios.*
11. *Biblia: 500 Años ¿Conquista o Evangelización?*
12. *Biblia: 500 Años ¿Conquista o Inclusión?*
13. *Espiritualidad de la Resistencia.*
14. *Vida Cotidiana: Resistencia y Esperanza.*
15. *Por Manos de Mujer.*
16. *Urge la Solidaridad.*
17. *La Tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y Cartas de Juan.*
18. *Goel: Solidaridad y Redención.*
19. *Mundo Negro y Lectura Bíblica.*
20. *Pablo de Tarso. Militante de la Fe.*
21. *Toda la Creación Gime...*
22. *Cristianismos Originarios (30-70 d.C.)*
23. *Pentateuco.*
24. *Por una tierra sin lágrimas.*
25. *¡Pero nosotras decimos!*
26. *La Palabra se hizo india.*
27. *La Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva.*
28. *Hermenéuticas y Exégesis a propósito de la Carta a Filemón.*
29. *Cristianismos Ordinarios Extrapalestinos (35-138 d. C.)*
30. *Economía y Vida Plena.*
31. *La Carta de Santiago.*
32. *Ciudadanos del Reino.*
33. *Jubileo.*
34. *Apocalipsis de Juan y la Mística del Milenio.*
35-36. *Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas.*
37. *El género en lo cotidiano.*
38. *Religión y Erotismo. Cuando la Palabra se hace carne.*
39. *Sembrando esperanzas.*
40. *Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia.*
41. *Las mujeres y la violencia sexista.*
42-43. *La canonización de los Escritos apostólicos*
44. *El Evangelio de Lucas*
45. *Los Salmos*
46. *María*

Contamos con todos los números en stock

RIBLA (Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana)
—Tres números al año—

Deseo recibir "RIBLA" suscribiéndome para el año ....., y a partir del Nº .....:

Precio de suscripción:

- AMÉRICA LATINA
  Una suscripción (con correo) 18 dólares
  Más de 10 suscripciones (con correo) menos el 20%
  Número suelto (con correo) 6 dólares
- ECUADOR
  Una suscripción (sin correo) US $ 12 dólares
  Número suelto (sin correo) US $ 4 dólares
  Una suscripción (con correo) US $ 14 dólares

Datos:

NOMBRE Y APELLIDOS .....
DIRECCION .....
CASILLA ..... LOCALIDAD ..... PROVINCIA .....
PAIS ..... TELF. ..... FAX .....

Forma de Pago:

☐ Adjunto cheque a nombre de RECU

En efectivo ..... ☐

RECU - Apdo. 17-03-252, Quito - Ecuador, Telf. (593-2) 2569318 / Fax (593-2) 3202406 / E-mail: recu@verbodivino-ecu.org

Distribución de la Revista RIBLA

Taller de Creaciones Populares TCP
Av. Calchaqui 1027-1879
Quilmes Oeste
Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail: tcp@sion.com
Telf./Fax 54-011-4250-5432

Centro Bíblico Ecuménico
Venezuela 2742 PB A
1211 Capital Federal
ARGENTINA
E-mail: msuperno@usa.net
Tel./Fax. (54-1) 95-61480

ISEDET
Librería Ricciardi
Camacuá 252
1406 Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail:
libreriaricciardi@yahoo.com
Telf. 632-5030/5039
Fax 633-2825

Cecilia Salazar
Casilla 442
Cochabamba
BOLIVIA
E-mail:
frangua@sn1.comteco.entelnet.bo
Telf. (04) 281-371

Editorial DEI
Apdo. 390-2070 Sabanilla
San José
COSTA RICA
E-mail: asodei@sol.racsa.co.cr
Telf. 253-02-29 y 253-91-24
Telefax (506) 253-1541

Centro Ecuménico Diego de Medellín
Casilla 386-V
Santiago 21
CHILE
E-mail: centro@diegodemedellin.cl
Telf. 6 341 804
Fax 3-6 351 096

CEDEBI-Alicia Winters
Apdo. 6078
Barranquilla
COLOMBIA
E-mail: alicia@aolpremium.com
Fax (57-5) 360 3710

Librería Verbo Divino
Apdo. 17-03-252
Quito
ECUADOR
E-mail:ventas@verbodivino-ecu.org
Telf. (593-2) 256-9318
Fax (593-2) 256-6150

María Engracia Robles
España 1340 "A", Col. Moderna
44190 Guadalajara Jal.
MEXICO
Telf. 38 124 411

Colectivo BIPO OAXACA
R. Fco. Mayrén Peláez
Apdo. 84
68000 Oaxaca. Oax.
MEXICO
E-mail: nora@itonet2.itox.mx
Telefax (019) 516-1221

Hebert A. Bonilla
Apdo. RP-082
Managua
NICARAGUA
E-mail: cieets@tmx.com.ni

P. Isidoro Cabral
Parroquia Espíritu Santo
C.C. 88 (La Paloma)
Canindeju
PARAGUAY
Telefax: 047282

José Mizzotti
Jr. Jorge Chávez 087
Lima 1
PERU
E-mail: lepabipe@ec-red.com
Telf. 431.46.56
Fax (51-1) 371.71.95

P. Miguel A. García
Apdo. 2820
Guayama
PUERTO RICO 00785-2820
E-mail:magarcia@coqui.net
Fax (787) 864-5494
Telf. (787) 864-4100

Equipo Bíblico Dominicano
Apdo. 3502
Santo Domingo
REP. DOMINICANA
E-mail: equipo.biblico@codetel.net
Telf./Fax (809)5346160

P. Mario Gazzola
C.C. 23037
12800 Montevideo
URUGUAY
E-mail:
mgazzola@montevideo.com.uy
Telf. (598) 2 311 1057
Fax (598) 2 311 2469

Centro Emanuel
Avenida Armand Ugón s/n
70.202 Colonia Valdense
(Dpto. Colonia)
URUGUAY
E-mail: enmanuel@adinet.com.uy
Telf./Fax (598) 55 88990
(598) 55 88639

Didier Hayraud
Puente Cuatricentenario Petrare
Apdo. 76088
Caracas 1070-A
VENEZUELA
E-mail: glatman@cantv.net
Fax 02-4516596

Francisca de Latman
Apartado postal 170
San Antonio de los Altos (M)
Zona postal 1204
VENEZUELA
E-mail: glatman@cantv.net

Esta Revista "se sitúa dentro de las experiencias de fe y de lucha de las comunidades y de las iglesias. La Biblia está siendo rescatada por el pueblo. Los dolores, utopías y poesías de los pobres se tornaron, a través de las comunidades, mediaciones hermenéuticas decisivas para la lectura bíblica en América Latina y en el Caribe. Esta Revista tiene como cuna, la vida sufrida de nuestros pueblos y su tenaz resistencia en dirección de una existencia digna y justa. Las comunidades de los pobres ahí insertadas se constituyeron en fermento para el conjunto de la hermenéutica bíblica".

Milton Schwantes

2900TC LBC 167
04-28-05 32180 YI

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3706

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS